Ph. Sp. Kant
421 c

18.5.09.

<36612234030017

<36612234030017

Bayer. Staatsbibliothek

Critik der reinen Vernunft

von

Immanuel Kant,

Profeſſor in Königsberg,

der Königl. Academie der Wiſſenſchaften in Berlin Mitglied.

Fünfte Auflage.

Leipzig,

bey Johann Friedrich Hartknoch.

1799.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BACO DE VERVLAMIO.

Inſtauratio magna Praefatio.

De nobis ipſis ſilemus: De re autem, quae agitur, petimus: vt homines eam non Opinionem, ſed Opus eſſe cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, ſed vtilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde vt ſuis commodis aequi — in commune conſulant — et ipſi in partem veniant. Praeterea vt bene ſperent, neque Inſtaurationem noſtram vt quiddam infinitum et vltra mortale fingant, et animo concipiant; quum reuera ſit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

Sr. Excellenz,

dem

Königl. Staatsminiſter

Freyherrn von Zedlitz.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Gnädiger Herr!

Den Wachsthum der Wiſſenſchaften an ſeinem Theile befördern, heißt an Ew. Excellenz eigenem Intereſſe arbeiten; denn dieſes iſt mit jenen, nicht bloß durch den erhabenen Poſten eines Beſchützers, ſondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners, innigſt verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewiſſermaßen in meinem Vermögen iſt, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich beehren, als könne ich zu dieſer Abſicht etwas beytragen.

Dem-

Demſelben gnädigen Augenmerke, deſſen Ew. Excellenz die erſte Auflage dieſes Werks gewürdigt haben, widme ich nun auch dieſe zweyte und hiemit zugleich alle übrige Angelegenheit meiner literäriſchen Beſtimmung, und bin mit der tiefſten Verehrung

Ew. Excellenz

Königsberg
den 23ſten April
1787.

unterthänig-gehorſamſter
Diener
Immanuel Kant.

Vorrede
zur zweyten Auflage.

Ob die Bearbeitung der Erkenntniſſe, die zum Vernunftgeſchäfte gehören, den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gehe oder nicht, das läßt ſich bald aus dem Erfolg beurtheilen. Wenn ſie nach viel gemachten Anſtalten und Zurüſtungen, ſo bald es zum Zwecke kommt, in Stecken geräth, oder, um dieſen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einſchlagen muß; ingleichen wenn es nicht möglich iſt, die verſchiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinſchaftliche Abſicht verfolgt werden ſoll, einhellig zu machen: ſo kann man immer überzeugt ſeyn, daß ein ſolches Studium bey weitem noch nicht den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft eingeſchlagen, ſondern ein bloßes Herumtappen ſey, und es iſt ſchon ein Verdienſt um die Vernunft, dieſen Weg wo möglich ausfindig zu machen, ſollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden müſſen, was in dem ohne Ueberlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

Daß die Logik dieſen ſichern Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſey, läßt ſich daraus erſehen, daß ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegſchaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten, oder deutlichere Beſtimmung des Vorgetragenen als Verbeſſerungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wiſſenſchaft gehört. Merkwürdig iſt noch an ihr, daß ſie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können, und alſo allem Anſehen nach geſchloſſen und vollendet zu ſeyn ſcheint. Denn, wenn einige Neuere ſie dadurch zu erweitern dachten, daß ſie theils pſychologiſche Capitel von den verſchiedenen Erkenntnißkräften (der Einbildungskraft, dem Witze), theils metaphyſiſche über den Urſprung der Erkenntniß oder der verſchiedenen Art der Gewißheit nach Verſchiedenheit der Objecte (dem Idealism, Scepticism u. ſ. w.), theils anthropologiſche von Vorurtheilen (den Urſachen derſelben und Gegenmitteln) hineinſchoben, ſo rührt dieſes von ihrer Unkunde der eigenthümlichen Natur dieſer Wiſſenſchaft her. Es iſt nicht Vermehrung, ſondern Verunſtaltung der Wiſſenſchaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen läßt; die Grenze der Logik aber iſt dadurch ganz genau beſtimmt, daß ſie eine Wiſſenſchaft iſt,

welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empiriſch ſeyn, einen Urſprung oder Objekt haben, welches es wolle, in unſerem Gemüthe zufällige oder natürliche Hinderniſſe antreffen,) ausführlich darlegt und ſtrenge beweiſet.

Daß es der Logik ſo gut gelungen iſt, dieſen Vortheil hat ſie bloß ihrer Eingeſchränktheit zu verdanken, dadurch ſie berechtigt, ja verbunden iſt, von allen Objecten der Erkenntniß und ihrem Unterſchiede zu abſtrahiren, und in ihr alſo der Verſtand es mit *nichts* weiter, als ſich ſelbſt und ſeiner Form, zu thun hat. Weit ſchwerer mußte es natürlicher Weiſe für die Vernunft ſeyn, den ſicheren Weg der Wiſſenſchaft einzuſchlagen, wenn ſie nicht bloß mit ſich ſelbſt, ſondern auch mit Objecten zu ſchaffen hat; daher jene auch als Propädevtik gleichſam nur den Vorhof der Wiſſenſchaften ausmacht, und wenn von Kenntniſſen die Rede iſt, man zwar eine Logik zu Beurtheilung derſelben vorausſetzt, aber die Erwerbung derſelben in eigentlich und objectiv ſo genannten Wiſſenſchaften ſuchen muß.

So fern in dieſen nun Vernunft ſeyn ſoll, ſo muß darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntniß kann auf zweyerley Art auf ihren Gegenſtand bezogen werden, entweder dieſen und ſeinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muß) bloß zu beſtim-

beſtimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erſte iſt theoretiſche, die andere practiſche Erkenntniß der Vernunft. Von beiden muß der reine Theil, ſo viel oder ſo wenig er auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft gänzlich a priori ihr Object beſtimmt, vorher allein vorgetragen werden, und dasjenige, was aus andern Quellen kommt, damit nicht vermengt werden; denn es giebt übele Wirthſchaft, wenn man blindlings ausgiebt, was einkommt, ohne nachher, wenn jene in Stecken geräth, unterſcheiden zu können, welcher Theil der Einnahme den Aufwand tragen könne, und von welcher man denſelben beſchneiden muß.

Mathematik und Phyſik ſind die beiden theoretiſchen Erkenntniſſe der Vernunft, welche ihre Objecte a priori beſtimmen ſollen, die erſtere ganz rein, die zweyte wenigſtens zum Theil rein, denn aber auch nach Maaßgabe anderer Erkenntnißquellen als der der Vernunft.

Die Mathematik iſt von den früheſten Zeiten her, wohin die Geſchichte der menſchlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den ſichern Weg einer Wiſſenſchaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr ſo leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit ſich ſelbſt zu thun hat, jenen königlichen Weg zu treffen,

ſen, oder vielmehr ſich ſelbſt zu bahnen; vielmehr glaube ich, daß es lange mit ihr (vornämlich noch unter den Aegyptern) beym Herumtappen geblieben iſt, und dieſe Umänderung einer Revolution zuzuſchreiben ſey, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Verſuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war, und der ſichere Gang einer Wiſſenſchaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeſchlagen und vorgezeichnet war. Die Geſchichte dieſer Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und des Glücklichen, der ſie zu Stande brachte, iſt uns nicht aufbehalten. Doch beweiſet die Sage, welche Diogenes der Laertier uns überliefert, der von den kleineſten, und, nach dem gemeinen Urtheil, gar nicht einmal eines Beweiſes benöthigten, Elementen der geometriſchen Demonſtrationen den angeblichen Erfinder nennt, daß das Andenken der Veränderung, die durch die erſte Spur der Entdeckung dieſes neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äußerſt wichtig geſchienen haben müſſe, und dadurch unvergeßlich geworden ſey. Dem erſten, der den gleichſeitigen Triangel demonſtrirte, (er mag nun Thales oder wie man will geheißen haben,) dem gieng ein Licht auf; denn er fand, daß

er

er nicht dem, was er in der Figur ſahe, oder auch dem bloßen Begriffe derſelben nachſpüren und gleichſam davon ihre Eigenſchaften ablernen, ſondern durch das, was er nach Begriffen ſelbſt a priori hineindachte und darſtellte, (durch Conſtruction) hervorbringen müſſe, und daß er, um ſicher etwas a priori zu wiſſen, er der Sache nichts beylegen müſſe, als was aus dem nothwendig folgte, was er ſeinem Begriffe gemäß ſelbſt in ſie gelegt hat.

Mit der Naturwiſſenſchaft gieng es weit langſamer zu; bis ſie den Heeresweg der Wiſſenſchaft traf; denn es ſind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorſchlag des ſinnreichen Baco von Verulam dieſe Entdeckung theils veranlaßte, theils, da man bereits auf der Spur derſelben war, mehr belebte, welche eben ſowohl nur durch eine ſchnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die Naturwiſſenſchaft, ſo fern ſie auf empiriſche Principien gegründet iſt, in Erwägung ziehen.

Als Galilei ſeine Kugeln die ſchiefe Fläche mit einer von ihm ſelbſt gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er ſich zum voraus dem einer ihm bekannten Waſſerſäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch ſpäterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und dieſen wiederum

um in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab *); ſo gieng allen Naturforſchern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einſieht, was ſie ſelbſt nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß ſie mit Principien ihrer Urtheile nach beſtändigen Geſetzen vorangehen und die Natur nöthigen müſſe auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber ſich von ihr allein gleichſam am Leitbande gängeln laſſen müſſe; denn ſonſt hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Geſetze zuſammen, welches doch die Vernunft ſucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinkommende Erſcheinungen für Geſetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das ſie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der ſich alles vorſagen läßt, was der Lehrer will, ſondern eines beſtallten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und ſo hat ſogar Phyſik die ſo vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen,

*) Ich folge hier nicht genau dem Faden der Geſchichte der Experimentalmethode, deren erſte Anfänge auch nicht wohl bekannt ſind.

nigen, was die Vernunft ſelbſt in die Natur hinein-legt, gemäß, dasjenige in ihr zu ſuchen, (nicht ihr anzudichten,) was ſie von dieſer lernen muß, und wo-von ſie für ſich ſelbſt nichts wiſſen würde. Hiedurch iſt die Naturwiſſenſchaft allererſt in den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gebracht worden, da ſie ſo viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Her-umtappen geweſen war.

Der **Metaphyſik**, einer ganz iſolirten ſpecula-tiven Vernunfterkenntniß, die ſich gänzlich über Er-fahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloß Be-griffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung der-ſelben auf Anſchauung), wo alſo Vernunft ſelbſt ihr eigener Schüler ſeyn ſoll, iſt das Schickſal bisher noch ſo günſtig nicht geweſen, daß ſie den ſichern Gang ei-ner Wiſſenſchaft einzuſchlagen vermogt hätte; ob ſie gleich älter iſt, als alles übrige, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgeſamt in dem Schlunde ei-ner alles vertilgenden Barbarey gänzlich verſchlungen werden ſollten. Denn in ihr geräth die Vernunft continuirlich in Stecken, ſelbſt wenn ſie diejenigen Ge-ſetze, welche die gemeinſte Erfahrung beſtätigt, (wie ſie ſich anmaaßt) a priori einſehen will. In ihr muß man unzählige mal den Weg zurück thun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Be-

haup-

hauptungen betrifft, ſo iſt ſie noch ſo weit davon entfernt, daß ſie vielmehr ein Kampfplatz iſt, der ganz eigentlich dazu beſtimmt zu ſeyn ſcheint, ſeine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter ſich auch den kleinſten Platz hat erkämpfen und auf ſeinen Sieg einen dauerhaften Beſitz gründen können. Es iſt alſo kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmſte iſt, unter bloßen Begriffen, geweſen ſey.

Woran liegt es nun, daß hier noch kein ſicherer Weg der Wiſſenſchaft hat gefunden werden können? Iſt er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unſere Vernunft mit der raſtloſen Beſtrebung heimgeſucht, ihm als einer ihrer wichtigſten Angelegenheiten nachzuſpüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Urſache, Vertrauen in unſere Vernunft zu ſetzen, wenn ſie uns in einem der wichtigſten Stücke unſerer Wißbegierde nicht bloß verläßt, ſondern durch Vorſpiegelungen hinhält, und am Ende betrügt! Oder iſt er bisher nur verfehlt; welche Anzeige können wir benutzen, um bey erneuertem Nachſuchen zu hoffen, daß wir glücklicher ſeyn werden, als andere vor uns geweſen ſind.

Ich ſollte meynen, die Beyſpiele der Mathematik und Naturwiſſenſchaft, die durch eine auf einmal

mal zu Stande gebrachte Revolution das geworden ſind, was ſie jetzt ſind, wäre merkwürdig genug, um dem weſentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen ſo vortheilhaft geworden iſt, nachzuſinnen, und ihnen, ſo viel ihre Analogie, als Vernunfterkenntniſſe, mit der Metaphyſik verſtattet, hierin wenigſtens zum Verſuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unſere Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; aber alle Verſuche über ſie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unſere Erkenntniß erweitert würde, giengen unter dieſer Vorausſetzung zu nichte. Man verſuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphyſik damit beſſer fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenſtände müſſen ſich nach unſerem Erkenntniß richten, welches ſo ſchon beſſer mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derſelben a priori zuſammenſtimmt, die über Gegenſtände, ehe ſie uns gegeben werden, etwas feſtſetzen ſoll. Es iſt hiemit eben ſo, als mit den erſten Gedanken des **Copernicus** bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe ſich um den Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphyſik kann man

nun,

nun, was die Anſchauung der Gegenſtände betrifft, es auf ähnliche Weiſe verſuchen. Wenn die Anſchauung ſich nach der Beſchaffenheit der Gegenſtände richten müßte, ſo ſehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wiſſen könne; richtet ſich aber der Gegenſtand (als Object der Sinne) nach der Beſchaffenheit unſeres Anſchauungsvermögens, ſo kann ich mir dieſe Möglichkeit ganz wohl vorſtellen. Weil ich aber bey dieſen Anſchauungen, wenn ſie Erkenntniſſe werden ſollen, nicht ſtehen bleiben kann, ſondern ſie als Vorſtellungen auf irgend etwas als Gegenſtand beziehen und dieſen durch jene beſtimmen muß, ſo kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich dieſe Beſtimmung zu Stande bringe, richten ſich auch nach dem Gegenſtande, und denn bin ich wiederum in derſelben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wiſſen könne; oder ich nehme an, die Gegenſtände, oder, welches einerley iſt, die Erfahrung, in welcher ſie allein (als gegebene Gegenſtände) erkannt werden, richte ſich nach dieſen Begriffen, ſo ſehe ich ſofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung ſelbſt eine Erkenntnißart iſt, die Verſtand erfodert, deſſen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenſtände gegeben werden, mithin a priori vorausſetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen ſich alſo alle Gegenſtände der Erfahrung

nothwendig richten und mit ihnen übereinſtimmen müſſen. Was Gegenſtände betrifft, ſo fern ſie bloß durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (ſo wenigſtens, wie die Vernunft ſie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, ſo werden die Verſuche ſie zu denken (denn denken müſſen ſie ſich doch laſſen) hernach einen herrlichen Probierſtein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen; was wir ſelbſt in ſie legen *).

Dieſer Verſuch gelingt nach Wunſch, und verſpricht der Metaphyſik in ihrem erſten Theile, da ſie ſich nämlich mit Begriffen a priori beſchäftigt, davon die correſpondirenden Gegenſtände in der Erfahrung jenen angemeſſen gegeben werden können, den

ſiche-

*) Dieſe dem Naturforſcher nachgeahmte Methode beſteht alſo darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu ſuchen, was ſich durch ein Experiment beſtätigen oder widerlegen läßt. Nun läßt ſich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn ſie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objecten machen (wie in der Naturwiſſenſchaft): alſo wird es nur mit Begriffen und Grundſätzen, die wir a priori annehmen, thunlich ſeyn, indem man ſie nämlich ſo einrichtet, daß dieſelben Gegenſtände einerſeits als Gegenſtände der

Sinne

ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft. Denn man kann nach dieſer Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniß a priori ganz wohl erklären, und, was noch mehr iſt, die Geſetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenſtände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweiſen verſehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergiebt ſich aus dieſer Deduction unſeres Vermögens a priori zu erkennen im erſten Theile der Metaphyſik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derſelben, der den zweyten Theil beſchäfftigt, dem Anſcheine nach ſehr nachtheiliges Reſultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die weſentlichſte Angelegenheit dieſer Wiſſenſchaft iſt. Aber hierin

Sinne und des Verſtandes für die Erfahrung, andererſeits aber doch als Gegenſtände, die man bloß denkt, allenfalls für die iſolirte und über Erfahrungsgrenze hinausſtrebende Vernunft, mithin von zwey verſchiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es ſich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Geſichtspuncte betrachtet, Einſtimmnng mit dem Princip der reinen Vernunft ſtatt finde, bey einerley Geſichtspuncte aber ein unveremidlicher Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt entſpringe, ſo entſcheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterſcheidung.

liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit dos Reſultats jener erſten Würdigung unſerer Vernunfterkenntniß a priori, daß ſie nämlich nur auf Erſcheinungen gehe, die Sache an ſich ſelbſt dagegen zwar als für ſich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen laſſe. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erſcheinungen hinaus zu gehen treibt, iſt das **Unbedingte**, welches die Vernunft in den Dingen an ſich ſelbſt nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet ſich nun, wenn man annimmt, unſere Erfahrungserkenntniß richte ſich nach den Gegenſtänden als Dingen an ſich ſelbſt, daß das Unbedingte **ohne Widerſpruch gar nicht gedacht** werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unſere Vorſtellung der Dinge, wie ſie uns gegeben werden, richte ſich nicht nach dieſen, als Dingen an ſich ſelbſt, ſondern dieſe Gegenſtände vielmehr, als Erſcheinungen, richten ſich nach unſerer Vorſtellungsart, **der Widerſpruch wegfalle**; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, ſo fern wir ſie kennen, (ſie uns gegeben werden,) wohl aber an ihnen, ſo fern wir ſie nicht kennen, als Sachen an ſich ſelbſt, angetroffen werden müſſe: ſo zeigt ſich, daß, was wir Anfangs nur zum Verſuche annahmen, gegrün-

det ſey *). Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der ſpeculativen Vernunft alles Fortkommen in dieſem Felde des Ueberſinnlichen abgeſprochen worden, zu verſuchen, ob ſich nicht in ihrer practiſchen Erkenntniß Data finden, jenen transſcendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu beſtimmen, und auf ſolche Weiſe, dem Wunſche der Metaphyſik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unſerem, aber nur in practiſcher Abſicht möglichen Erkenntniſſe a priori zu gelangen. Und bey einem *ſolchen* Verfahren hat uns die ſpeculative Vernunft zu ſolcher Erweiterung immer doch wenigſtens Platz verſchafft, wenn ſie ihn gleich leer laſſen mußte, und es bleibt uns alſo noch unbenommen, ja wir ſind gar dazu durch ſie aufgefordert, ihn durch

 prac-

*) Dieſes Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chymiker, welches ſie mannigmal den Verſuch der Reduction, im Allgemeinen aber das ſynthetiſche Verfahren nennen, viel Aehnliches. Die Analyſis des Metaphyſikers ſchied die reine Erkenntniß a priori in zwey ſehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erſcheinungen, und dann der Dinge an ſich ſelbſt. Die Dialectik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der nothwendigen Vernunftidee des Unbedingten, und findet, daß dieſe Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterſcheidung herauskomme, welche alſo die wahre iſt.

practiſche Data derſelben, wenn wir können, auszufüllen *).

In jenem Verſuche, das bisherige Verfahren der Metaphyſik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beyſpiele der Geometer und Naturforſcher eine gänzliche Revolution mit derſelben vornehmen, beſteht nun das Geſchäffte dieſer Critik der reinen ſpeculativen Vernunft. Sie iſt ein Tractat von der Methode, nicht ein Syſtem der Wiſſenſchaft ſelbſt; aber ſie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derſelben, ſowohl in Anſehung ihrer Grenzen, als auch den

*) So verſchafften die Centralgeſetze der Bewegung der Himmelskörper dem, was Copernicus anfänglich nur als Hypotheſe annahm, ausgemachte Gewißheit, und bewieſen zugleich die unſichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der Newtoniſchen Anziehung), welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der erſtere es nicht gewagt hätte, auf eine widerſinniſche, aber doch wahre Art, die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenſtänden des Himmels, ſondern in ihrem Zuſchauer zu ſuchen. Ich ſtelle in dieſer Vorrede die in der Critik vorgetragene, jener Hypotheſe analogiſche, Umänderung der Denkart auch nur als Hypotheſe auf, ob ſie gleich in der Abhandlung ſelbſt aus der Beſchaffenheit unſerer Vorſtellungen vom Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verſtandes, nicht hypothetiſch, ſondern apodictiſch bewieſen wird, um nur die erſten Verſuche einer ſolchen Umänderung, welche allemal hypothetiſch ſind, bemerklich zu machen.

den ganzen innern Gliederbau derſelben. Denn das hat die reine ſpeculative Vernunft Eigenthümliches an ſich, daß ſie ihr eigen Vermögen, nach Verſchiedenheit der Art, wie ſie ſich Objecte zum Denken wählt, ausmeſſen, und auch ſelbſt die mancherley Arten, ſich Aufgaben vorzulegen, vollſtändig vorzählen, und ſo den ganzen Vorriß zu einem Syſtem der Metaphyſik verzeichnen kann und ſoll; weil, was das erſte betrifft, in der Erkenntniß a priori den Objecten nichts beygelegt werden kann, als was das denkende Subject aus ſich ſelbſt hernimmt, und, was das zweyte anlangt, ſie in Anſehung der Erkenntnißprincipien eine ganz abgeſonderte für ſich beſtehende Einheit iſt, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organiſirten Körper, um aller andern und alle um eines willen daſind, und kein Princip mit Sicherheit in **einer** Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der **durchgängigen** Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch unterſucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphyſik das ſeltene Glück, welches keiner andern Vernunftwiſſenſchaft, die es mit Objecten zu thun hat, (denn die **Logik** beſchäftigt ſich nur mit der Form des Denkens überhaupt,) zu Theil werden kann, daß, wenn ſie durch dieſe Critik in den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gebracht worden, ſie das ganze Feld der für ſie gehörigen Erkenntniſſe völlig befaſſen

und alſo ihr Werk vollenden und für die Nachwelt, als einen nie zu vermehrenden Hauptſtuhl, zum Gebrauche niederlegen kann, weil ſie es bloß mit Principien und den Einſchränkungen ihres Gebrauchs zu thun hat, welche durch jene ſelbſt beſtimmt werden. Zu dieſer Vollſtändigkeit iſt ſie daher, als Grundwiſſenſchaft, auch verbunden, und von ihr muß geſagt werden können: nil actum reputans, ſi quid ſupereſſet agendum.

Aber was iſt denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenſchaft mit einer ſolchen durch Critik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zuſtand gebrachten Metaphyſik, zu hinterlaſſen gedenken? Man wird bey einer flüchtigen Ueberſicht dieſes Werks wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur **negativ** ſey, uns nehmlich mit der ſpeculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das iſt auch in der That ihr erſter Nutzen. Dieſer aber wird alsbald **poſitiv**, wenn man inne wird, daß die Grundſätze, mit denen ſich ſpekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der That nicht **Erweiterung**, ſondern, wenn man ſie näher betrachtet, **Verengung** unſeres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem ſie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der ſie eigentlich gehören,

über

über alles zu erweitern und ſo den reinen (practiſchen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher iſt eine Critik, welche die erſtere einſchränkt, ſo fern zwar **negativ**, aber, indem ſie dadurch zugleich ein Hinderniß, welches den letzteren Gebrauch einſchränkt, oder gar zu zernichten droht, aufhebt, in der That von **poſitivem** und ſehr wichtigem Nutzen, ſo bald man überzeugt wird, daß es einen ſchlechterdings nothwendigen practiſchen Gebrauch der reinen Vernunft (den moraliſchen) gebe, in welchem ſie ſich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu ſie zwar von der ſpeculativen keiner Beyhülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung geſichert ſeyn muß, um nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu gerathen. Dieſem Dienſte der Critik den **poſitiven** Nutzen abzuſprechen, wäre eben ſo viel, als ſagen, daß Policey keinen poſitiven Nutzen ſchaffe, weil ihr Hauptgeſchäffte doch nur iſt, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu beſorgen haben, einen Riegel vorzuſchieben, damit ein jeder ſeine Angelegenheit ruhig und ſicher treiben könne. Daß Raum und Zeit nur Formen der ſinnlichen Anſchauung, alſo nur Bedingungen der Exiſtenz der Dinge als Erſcheinungen ſind, daß wir ferner keine Verſtandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniß der Dinge haben, als ſo fern

dieſen Begriffen correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenſtande als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ſo fern es Object der ſinnlichen Anſchauung iſt, d. i. als Erſcheinung, Erkenntniß haben können, wird im analytiſchen Theile der Critik bewieſen; woraus denn freylich die Einſchränkung aller nur möglichen ſpeculativen Erkenntniß der Vernunft auf bloße Gegenſtände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabey immer vorbehalten, daß wir eben dieſelben Gegenſtände auch als Dinge an ſich ſelbſt, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigſtens müſſen denken können *). Denn ſonſt würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erſchei-

*) Einen Gegenſtand erkennen, dazu wird erfodert, daß ich ſeine Möglichkeit (es ſey nach dem Zeugniß der Erfahrung aus ſeiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweiſen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht ſelbſt widerſpreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke iſt, ob ich zwar dafür nicht ſtehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten dieſem auch ein Objekt correſpondire oder nicht. Um einem ſolchen Begriffe aber objective Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erſtere war bloß die logiſche beyzulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieſes Mehrere aber braucht eben nicht in theoretiſchen Erkenntnißquellen geſucht zu werden, es kann auch in practiſchen liegen.

ſcheinung ohne etwas wäre, was da erſcheint. Nun wollen wir annehmen, die durch unſere Critik nothwendiggemachte Unterſcheidung der Dinge, als Gegenſtände der Erfahrung, von eben denſelben, als Dingen an ſich ſelbſt, wäre gar nicht gemacht, ſo müßte der Grundſatz der Cauſalität und mithin der Naturmechanism in Beſtimmung derſelben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Urſachen gelten. Von eben demſelben Weſen alſo, z. B. der menſchlichen Seele, würde ich nicht ſagen können, ihr Wille ſey frey, und er ſey doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frey, ohne in einen offenbaren Widerſpruch zu gerathen; weil ich die Seele in beiden Sätzen in **eben derſelben Bedeutung**, nämlich als Ding überhaupt, (als Sache an ſich ſelbſt) genommen habe, und, ohne vorhergehende Critik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Critik nicht geirrt hat, da ſie das Object in **zweyerley Bedeutung** nehmen lehrt, nämlich als Erſcheinung, oder als Ding an ſich ſelbſt; wenn die Deduction ihrer Verſtandsbegriffe richtig iſt, mithin auch der Grundſatz der Cauſalität nur auf Dinge im erſten Sinne genommen, nämlich ſo fern ſie Gegenſtände der Erfahrung ſind, geht, eben dieſelbe aber nach der zweyten Bedeutung ihm nicht unterworfen ſind, ſo wird eben derſelbe Wille in der

Er-

Erſcheinung (den ſichtbaren Handlungen) als dem Naturgeſetze nothwendig gemäß und ſo fern **nicht frey**, und doch andererſeits, als einem Dinge an ſich ſelbſt angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als **frey** gedacht, ohne daß hiebey ein Widerſpruch vorgeht. Ob ich nun gleich meine Seele, von der letzteren Seite betrachtet, durch keine ſpeculative Vernunft, (noch weniger durch empiriſche Beobachtung,) mithin auch nicht die Freyheit als Eigenſchaft eines Weſens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuſchreibe, **erkennen** kann, darum weil ich ein ſolches ſeiner Exiſtenz nach, und doch nicht in der Zeit, beſtimmt erkennen müßte, (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anſchauung unterlegen kann, unmöglich iſt,) ſo kann ich mir doch die Freyheit **denken**, d. i. die Vorſtellung davon enthält wenigſtens keinen Widerſpruch in ſich, wenn unſere critiſche Unterſcheidung beider (der ſinnlichen und intellectuellen) Vorſtellungsarten und die davon herrührende Einſchränkung der reinen Verſtandsbegriffe, mithin auch der aus ihnen fließenden Grundſätze, Statt hat. Geſetzt nun, die Moral ſetze nothwendig Freiheit (im ſtrengſten Sinne) als Eigenſchaft unſeres Willens voraus, indem ſie practiſche in unſerer Vernunft liegende urſprüngliche Grundſätze als **Data** derſelben a priori anführt, die ohne Vorausſetzung der Frey-

heit

heit ſchlechterdings unmöglich wären, die ſpeculative Vernunft aber hätte bewieſen, daß dieſe ſich gar nicht denken laſſe, ſo muß nothwendig jene Vorausſetzung, nämlich die moraliſche, derjenigen weichen, deren Gegentheil einen offenbaren Widerſpruch enthält, folglich **Freyheit** und mit ihr Sittlichkeit (denn deren Gegentheil enthält keinen Widerſpruch, wenn nicht ſchon Freyheit vorausgeſetzt wird,) dem **Naturmechanism** den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freyheit ſich nur nicht ſelbſt widerſpreche, und ſich alſo doch wenigſtens denken laſſe, ohne nöthig zu haben ſie weiter einzuſehen, daß ſie alſo dem Naturmechanism eben derſelben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hinderniß in den Weg lege: ſo behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht Statt gefunden hätte, wenn nicht Critik uns zuvor von unſerer unvermeidlichen Unwiſſenheit in Anſehung der Dinge an ſich ſelbſt belehrt, und alles, was wir theoretiſch **erkennen** können, auf bloße Erſcheinungen eingeſchränkt hätte. Eben dieſe Erörterung des poſitiven Nutzens critiſcher Grundſätze der reinen Vernunft läßt ſich in Anſehung des Begriffs von **Gott** und der **einfachen Natur** unſerer **Seele** zeigen, die ich aber der Kürze halber vorbeygehe. Ich kann alſo

Gott,

Gott, Freyheit und Unſterblichkeit zum Behuf des nothwendigen practiſchen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal **annehmen**, wenn ich nicht der ſpeculativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überſchwenglicher Einſichten **benehme**, weil ſie ſich, um zu dieſem zu gelangen, ſolcher Grundſätze bedienen muß, die, indem ſie in der That bloß auf Gegenſtände möglicher Erfahrung reichen, wenn ſie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, wirklich dieſes jederzeit in Erſcheinung verwandeln, und ſo alle **practiſche Erweiterung** der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte alſo das **Wiſſen** aufheben, um zum **Glauben** Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphyſik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Critik der reinen Vernunft fortzukommen, iſt die wahre Quelle alles der Moralität widerſtreitenden Unglaubens, der jederzeit gar ſehr dogmatiſch iſt. — Wenn es alſo mit einer nach Maaßgabe der Critik der reinen Vernunft abgefaßten ſyſtematiſchen Metaphyſik eben nicht ſchwer ſeyn kann, der Nachkommenſchaft ein Vermächtniß zu hinterlaſſen, ſo iſt dies kein für gering zu achtendes Geſchenk; man mag nun bloß auf die Cultur der Vernunft durch den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundloſen Tappen und leichtſinnigen

gen Herumſtreifen derſelben ohne Critik ſehen, oder auch auf beſſere Zeitanwendung einer wißbegierigen Jugend, die beym gewöhnlichen Dogmatism ſo frühe und ſoviel Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon ſie nichts verſteht, und darin ſie, ſo wie niemand in der Welt, auch nie etwas einſehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen, und ſo die Erlernung gründlicher Wiſſenſchaften zu verabſäumen; am meiſten aber, wenn man den unſchätzbaren Vortheil in Anſchlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf ſocratiſche Art, nämlich durch den klärſten Beweis der Unwiſſenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphyſik iſt immer in der Welt geweſen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialectik der reinen Vernunft, weil ſie ihr natürlich iſt, darin anzutreffen ſeyn. Es iſt alſo die erſte und wichtigſte Angelegenheit der Philoſophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrthümer verſtopft, allen nachtheiligen Einfluß zu benehmen.

Bey dieſer wichtigen Veränderung im Felde der Wiſſenſchaften, und dem Verluſte, den ſpekulative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Beſitze erleiden muß, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen menſch-

menſchlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demſelben vortheilhaften Zuſtande, als es jemalen war, und der Verluſt trifft nur das **Monopol der Schulen**, keinesweges aber das **Intereſſe der Menſchen.** Ich frage den unbiegſamſten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unſerer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Subſtanz, ob der von der Freyheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanism durch die ſubtilen, obzwar ohnmächtigen, Unterſcheidungen ſubjectiver und objectiver practiſcher Nothwendigkeit, oder ob der vom Daſeyn Gottes aus dem Begriffe eines allerrealeſten Weſens, (der Zufälligkeit des Veränderlichen, und der Nothwendigkeit eines erſten Bewegers,) nachdem ſie von den Schulen ausgiengen, jemals haben bis zum Publicum gelangen und auf deſſen Ueberzeugung den mindeſten Einfluß haben können? Iſt dieſes nun nicht geſchehen, und kann es auch, wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menſchenverſtandes zu ſo ſubtiler Speculation, niemals erwartet werden; hat vielmehr, was das erſtere betrifft, die jedem Menſchen bemerkliche Anlage ſeiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen ſeiner ganzen Beſtimmung unzulänglich) nie zufrieden geſtellt werden zu können, die Hoffnung eines **künftigen Lebens**, in Anſehung des zweyten die bloße

klare Darſtellung der Pflichten im Gegenſatze aller Anſprüche der Neigungen das Bewußtſeyn der **Freyheit**, und endlich, was das dritte anlangt, die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorſorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weiſen und großen **Welturheber**, die ſich aufs Publikum verbreitende Ueberzeugung, ſo fern ſie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken müſſen: ſo bleibt ja nicht allein dieſer Beſitz ungeſtöhrt, ſondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Anſehn, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, ſich keine höhere und ausgebreitetere Einſicht in einem Puncte anzumaaßen, der die allgemeine menſchliche Angelegenheit betrifft, als diejenige iſt, zu der die große (für uns achtungswürdigſte) Menge auch eben ſo leicht gelangen kann, und ſich alſo auf die Cultur dieſer allgemein faßlichen und in moraliſcher Abſicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuſchränken. Die Veränderung betrifft alſo bloß die arroganten Anſprüche der Schulen, die ſich gerne hierin (wie ſonſt mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer ſolcher Wahrheiten möchten halten laſſen, von denen ſie dem Publikum nur den Gebrauch mittheilen, den Schlüſſel derſelben aber für ſich behalten (quod mecum neſcit, ſolus vult ſcire videri). Gleichwohl iſt doch auch für einen billi-

billigern Anſpruch des ſpeculativen Philoſophen geſorgt. Er bleibt immer ausſchließlich Depoſitär, einer dem Publicum, ohne deſſen Wiſſen, nützlichen Wiſſenſchaft; nämlich der Critik der Vernunft; denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nöthig es zu ſeyn; weil, ſo wenig dem Volke die fein geſponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, eben ſo wenig kommen ihm auch die eben ſo ſubtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, ſo wie jeder ſich zur Speculation erhebende Menſch, unvermeidlich in beyde geräth, jene dazu verbunden iſt, durch gründliche Unterſuchung der Rechte der ſpeculativen Vernunft einmal für allemal dem Scandal vorzubeugen, das über kurz oder lang ſelbſt dem Volke aus den Streitigkeiten aufſtoßen muß, in welche ſich Metaphyſiker (und als ſolche endlich auch wohl Geiſtliche) ohne Critik unausbleiblich verwickeln, und die ſelbſt nachher ihre Lehren verfälſchen. Durch dieſe kann allein dem **Materialism, Fatalism, Atheism,** dem freygeiſteriſchen **Unglauben,** der **Schwärmerey** und **Aberglauben,** die allgemein ſchädlich werden können, zuletzt auch dem **Idealism** und **Scepticism,** die mehr den Schulen gefährlich ſind, und ſchwerlich ins Publicum übergehen können; ſelbſt die Wurzel abgeſchnitten werden. Wenn Regierungen

ſich

ſich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befaſſen gut finden, ſo würde es ihrer weiſen Vorſorge für Wiſſenſchaften ſowohl als Menſchen weit gemäßer ſeyn, die Freyheit einer ſolchen Critik zu begünſtigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen feſten Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotism der Schulen zu unterſtützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geſchrey erheben, wenn man ihre Spinneweben zerreißt, von denen doch das Publikum niemals Notiz genommen hat, und deren Verluſt es alſo auch nie fühlen kann.

Die Critik iſt nicht dem **dogmatiſchen Verfahren** der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniß, als Wiſſenſchaft, entgegengeſetzt, (denn dieſe muß jederzeit dogmatiſch, d. i. aus ſicheren Principien a priori ſtrenge beweiſend ſeyn,) ſondern dem **Dogmatism**, d. i. der Anmaaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen (der philoſophiſchen), nach Principien, ſo wie ſie die Vernunft längſt im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit ſie dazu gelanget iſt, allein fortzukommen. Dogmatism iſt alſo das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft, **ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens.** Dieſe Entgegenſetzung ſoll daher nicht der geſchwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemaaßten Namen der Popu-

 lari-

larität, oder wohl gar dem Scepticism, der mit der ganzen Metaphyſik kurzen Proceß macht, das Wort reden; vielmehr iſt die Critik die nothwendige vorläufige Veranſtaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphyſik als Wiſſenſchaft, die nothwendig dogmatiſch, und nach der ſtrengſten Foderung ſyſtematiſch, mithin ſchulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß, denn dieſe Foderung an ſie, da ſie ſich anheiſchig macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung der ſpeculativen Vernunft ihr Geſchäffte auszuführen, iſt unnachlaßlich. In der Ausführung alſo des Plans, den die Critik vorſchreibt, d. i. im künftigen Syſtem der Metaphyſik, müſſen wir dereinſt der ſtrengen Methode des berühmten Wolf, des größten unter allen dogmatiſchen Philoſophen, folgen, der zuerſt das Beyſpiel gab, (und durch dies Beyſpiel der Urheber des bisher noch nicht erloſchenen Geiſtes der Gründlichkeit in Deutſchland wurde,) wie durch geſetzmäßige Feſtſtellung der Principien, deutliche Beſtimmung der Begriffe, verſuchte Strenge der Beweiſe, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der ſichere Gang einer Wiſſenſchaft zu nehmen ſey, der auch eben darum eine ſolche, als Metaphyſik iſt, in dieſen Stand zu verſetzen vorzüglich geſchickt war, wenn es ihm beygefallen wäre, durch Critik des Organs, nämlich der reinen Vernunft

ſelbſt,

ſelbſt, ſich das Feld vorher zu bereiten: ein Mangel, der nicht ſowohl ihm, als vielmehr der dogmatiſchen Denkungsart ſeines Zeitalters beyzumeſſen iſt, und darüber die Philoſophen, ſeiner ſowohl als aller vorigen Zeiten, einander nichts vorzuwerfen haben. Diejenigen, welche ſeine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Critik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts andres im Sinne haben, als die Feſſeln der Wiſſenſchaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meynung, und Philoſophie in Philodoxie zu verwandeln.

Was dieſe zweyte Auflage betrifft, ſo habe ich, wie billig, die Gelegenheit derſelben nicht vorbey laſſen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit ſo viel möglich abzuhelfen, woraus manche Mißdeutungen entſprungen ſeyn mögen, welche ſcharfſinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurtheilung dieſes Buchs aufgeſtoßen ſind. In den Sätzen ſelbſt und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form ſowohl als der Vollſtändigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefunden; welches theils der langen Prüfung, der ich ſie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publicum vorlegte, theils der Beſchaffenheit der Sache ſelbſt, nämlich der Natur einer reinen ſpeculativen Vernunft, beyzumeſſen iſt, die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ iſt, nämlich Alles um Eines willen und ein

jedes einzelne um aller willen, mithin jede noch ſo kleine Gebrechlichkeit, ſie ſey ein Fehler (Irrthum) oder Mangel, ſich im Gebrauche unausbleiblich verrathen muß. In dieſer Unveränderlichkeit wird ſich dieſes Syſtem, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, ſondern bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Reſultats im Ausgange von den mindeſten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieſes iſt für ſich durch die Endabſicht derſelben im Practiſchen gegeben) zu jedem Theile bewirkt, indem der Verſuch, auch nur den kleinſten Theil abzuändern, ſofort Widerſprüche, nicht bloß des Syſtems, ſondern der allgemeinen Menſchenvernunft herbeyführt, berechtigt mich zu dieſem Vertrauen. Allein in der Darſtellung iſt noch viel zu thun, und hierin habe ich mit dieſer Auflage Verbeſſerungen verſucht, welche theils dem Mißverſtande der Aeſthetik, vornämlich dem im Begriffe der Zeit, theils der Dunkelheit der Deduction der Verſtandesbegriffe, theils dem vermeintlichen Mangel einer genugſamen Evidenz in den Beweiſen der Grundſätze des reinen Verſtandes, theils endlich der Mißdeutung der der rationalen Pſychologie vorgerückten Paralogiſmen abhelfen ſollen. Bis hieher (nämlich nur bis zu Ende des erſten Hauptſtücks der transſcenden-

dentalen Dialectik) und weiter nicht erſtrecken ſich meine Abänderungen der Darſtellungsart *), weil

c 4 die

*) Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, könnte ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des pſychologiſchen Idealisms, und einen ſtrengen (wie ich glaube auch einzig möglichen) Beweis von der objectiven Realität der äußeren Anſchauung S. 275. gemacht habe. Der Idealism mag in Anſehung der weſentlichen Zwecke der Metaphyſik für noch ſo unſchuldig gehalten werden, (das er in der That nicht iſt,) ſo bleibt es immer ein Scandal der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft, das Daſeyn der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntniſſen ſelbſt für unſern inneren Sinn her haben,) bloß auf Glauben annehmen zu müſſen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenſtellen zu können. Weil ſich in den Ausdrücken des Beweiſes von der dritten Zeile bis zur ſechsten einige Dunkelheit findet: ſo bitte ich dieſen Period ſo umzuändern: „Dieſes Beharrliche aber kann nicht eine Anſchauung in mir ſeyn. Denn alle Beſtimmungsgründe meines Daſeyns, die in mir angetroffen werden können, ſind Vorſtellungen, und bedürfen, als ſolche, ſelbſt ein von ihnen unterſchiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechſel derſelben, mithin mein Daſeyn in der Zeit, darin ſie wechſeln, beſtimmt werden könne.“ Man wird gegen dieſen Beweis vermuthlich ſagen: ich bin mir doch nur deſſen, was in mir iſt, d. i. meiner Vorſtellung äußerer Dinge unmittelbar bewußt; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Correſpondirendes außer mir ſey, oder nicht. Allein ich

bin

die Zeit zu kurz und mir in Anſehung des übrigen auch kein Mißverſtand ſachkundiger und unparteyi-

ſcher

bin mir meines Daſeyns in der Zeit (folglich auch der Beſtimmbarkeit deſſelben in dieſer) durch innere Erfahrung bewußt, und dieſes iſt mehr, als bloß mich meiner Vorſtellung bewußt zu ſeyn, doch aber einerley mit dem empiriſchen Bewußtſeyn meines Daſeyns, welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Exiſtenz verbunden, außer mir iſt, beſtimmbar iſt. Dieſes Bewußtſeyn meines Daſeyns in der Zeit, iſt alſo mit dem Bewußtſeyn eines Verhältniſſes zu etwas außer mir identiſch verbunden, und es iſt alſo Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn iſt ſchon an ſich Beziehung der Anſchauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität deſſelben, zum Unterſchiede von der Einbildung, beruhet nur darauf, daß er mit der inneren Erfahrung ſelbſt, als die Bedingung der Möglichkeit derſelben unzertrennlich verbunden werde, welches hier geſchieht. Wenn ich mit dem intellectuellen Bewußrſeyn meines Daſeyns, in der Vorſtellung Ich bin, welche alle meine Urtheile und Verſtandeshandlungen begleitet, zugleich eine Beſtimmung meines Daſeyns durch intellectuelle Anſchauung verbinden könnte, ſo wäre zu derſelben das Bewußtſeyn eines Verhältniſſes zu etwas auſſer mir nicht nothwendig gehörig. Nun aber jenes intellectuelle Bewußtſeyn zwar vorangeht, aber die innere Anſchauung, in der mein Daſeyn allein beſtimmt werden kann, ſinnlich und an Zeitbedingung gebunden iſt, dieſe Beſtimmung aber, mithin die innere Erfahrung ſelbſt, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht iſt, folglich nur in etwas außer

mir,

ſcher Prüfer vorgekommen war, welche, auch ohne daß ich ſie mit dem ihnen gebührenden Lobe nennen

c 5 darf,

mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt: ſo iſt die Realität des äußeren Sinnes mit der des innern, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, nothwendig verbunden: d. i. ich bin mir eben ſo ſicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die ſich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich ſelbſt in der Zeit beſtimmt exiſtire. Welchen gegebenen Anſchauungen nun aber wirklich Objecte außer mir correſpondiren, und die alſo zum äußeren Sinne gehören, welchem ſie und nicht der Einbildungskraft zuzuſchreiben ſind, muß nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (ſelbſt innere) von Einbildung unterſchieden wird, in jedem beſondern Falle ausgemacht werden, wobey der Satz: daß es wirklich äußere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hiezu noch die Anmerkung fügen: die Vorſtellung von etwas **Beharrlichem** im Daſeyn iſt nicht einerley mit der **beharrlichen Vorſtellung**; denn dieſe kann ſehr wandelbar und wechſelnd ſeyn, wie alle unſere und ſelbſt die Vorſtellungen der Materie, und bezieht ſich doch auf etwas Beharrliches, welches alſo ein von allen meinen Vorſtellungen unterſchiedenes und äußeres Ding ſeyn muß, deſſen Exiſtenz in der **Beſtimmung** meines eigenen Daſeyns nothwendig mit eingeſchloſſen wird, und mit derſelben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich ſtatt finden würde, wenn ſie nicht (zum Theil) zugleich äußerlich wäre. Das Wie? läßt ſich hier eben ſo wenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, deſſen Zugleichſeyn mit dem Wechſelnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.

darf, die Rückſicht, die ich auf ihre Erinnerungen genommen habe, ſchon von ſelbſt an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieſer Verbeſſerung aber iſt ein kleiner Verluſt für den Leſer verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich daß verſchiedenes, was zwar nicht weſentlich zur Vollſtändigkeit des Ganzen gehört, mancher Leſer aber doch ungerne miſſen möchte, indem es ſonſt in anderer Abſicht brauchbar ſeyn kann, hat weggelaſſen oder abgekürzt vorgetragen werden müſſen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt faßlicheren Darſtellung Platz zu machen, die im Grunde in Anſehung der Sätze und ſelbſt ihrer Beweisgründe ſchlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrages hin und wieder ſo von der vorigen abgeht, daß ſie durch Einſchaltungen ſich nicht bewerkſtelligen ließ. Dieſer kleine Verluſt, der ohnedem, nach jedes Belieben, durch Vergleichung mit der erſten Auflage erſetzt werden kann, wird durch die größere Faßlichkeit, wie ich hoffe, überwiegend erſetzt. Ich habe in verſchiedenen öffentlichen Schriften (theils bey Gelegenheit der Recenſion mancher Bücher, theils in beſonderen Abhandlungen) mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geiſt der Gründlichkeit in Deutſchland nicht erſtorben, ſondern nur durch den Modeton einer geniemäßigen Freyheit

heit im Denken auf kurze Zeit überſchrien worden, und daß die dornichten Pfade der Critik, die zu einer ſchulgerechten, aber als ſolche allein dauerhaften und daher höchſtnothwendigen Wiſſenſchaft der reinen Vernunft führen, muthige und helle Köpfe nicht gehindert haben, ſich derſelben zu bemeiſtern. Dieſen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einſicht noch das Talent einer lichtvollen Darſtellung (deſſen ich mir eben nicht bewußt bin) ſo glücklich verbinden, überlaſſe ich meine in Anſehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden; denn widerlegt zu werden, iſt in dieſem Falle keine Gefahr, wohl aber nicht verſtanden zu werden. Meinerſeits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an nicht einlaſſen, ob ich zwar auf alle Winke, es ſey von Freunden oder Gegnern, ſorgfältig achten werde, um ſie in der künftigen Ausführung des Syſtems dieſer Propädevtik gemäß zu benutzen. Da ich während dieſer Arbeiten ſchon ziemlich tief ins Alter fortgerückt bin, (in dieſem Monate ins vier und ſechzigſte Jahr,) ſo muß ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphyſik der Natur ſowohl als der Sitten, als Beſtätigung der Richtigkeit der Critik der ſpeculativen ſowohl als practiſchen Vernunft, zu liefern, ausführen will, mit der Zeit ſparſam verfahren, und die Aushellung ſowohl der in dieſem Wer-

ke

ke anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Vertheidigung des Ganzen von den verdienten Männern, die es ſich zu eigen gemacht haben, erwarten. An einzelnen Stellen läßt ſich jeder philoſophiſche Vortrag zwacken, (denn er kann nicht ſo gepanzert auftreten, als der mathematiſche,) indeſſen, daß doch der Gliederbau des Syſtems, als Einheit betrachtet, dabey nicht die mindeſte Gefahr läuft, zu deſſen Ueberſicht, wenn es neu iſt, nur wenige die Gewandtheit des Geiſtes, noch wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Luſt beſitzen. Auch ſcheinbare Widerſprüche laſſen ſich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zuſammenhange geriſſen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornämlich als freye Rede fortgehenden Schrift, ausklauben, die in den Augen deſſen, der ſich auf fremde Beurtheilung verläßt, ein nachtheiliges Licht auf dieſe werfen, demjenigen aber, der ſich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, ſehr leicht aufzulöſen ſind. Indeſſen, wenn eine Theorie in ſich Beſtand hat, ſo dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich große Gefahr droheten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuſchleifen, und wenn ſich Männer von Unpartheilichkeit, Einſicht und wahrer Popularität damit beſchäfftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verſchaffen. Königsberg im Aprilmonat 1787.

In-

Inhalt.

Seite

Einleitung. 1

I. Von dem Unterſchiede der reinen und empiriſchen Erkenntniß. 1

II. Wir ſind im Beſitz gewiſſer Erkenntniſſe a priori, und ſelbſt der gemeine Verſtand iſt niemals ohne ſolche. 3

III. Die Philoſophie bedarf einer Wiſſenſchaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang der Erkenntniſſe a priori beſtimme. 6

IV. Von dem Unterſchiede analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile. 10

V. In allen theoretiſchen Wiſſenſchaften der Vernunft ſind ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien enthalten. 14

VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft. 19

VII. Idee und Eintheilung einer beſondern Wiſſenſchaft, unter dem Namen einer Critik der reinen Vernunft. 24

I. Trans-

Inhalt.

	Seite
I. Transſcendentale Elementarlehre.	31
Erſter Theil: Die Transſcendentale Aeſthetik.	33
Erſter Abſchnitt: Von dem Raume.	37
Zweyter Abſchnitt: Von der Zeit.	46
Allgemeine Anmerkungen zur transſcendentalen Aeſthetik.	59
Beſchluß der transſcendentalen Aeſthetik.	73
Zweyter Theil: Die transſcendentale Logik.	74
Einleitung: Idee einer transſcendentalen Logik.	74
I. Von der Logik überhaupt.	74
II. Von der tranſcendentalen Logik.	79
III. Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik.	82
IV. Von der Eintheilung der transſcendentalen Logik in transſcendentale Analytik und Dialectik.	87
Erſte Abtheilung: Transſcendentale Analytik.	89
Erſtes Buch: Die Analytik der Begriffe.	90
Erſtes Hauptſtück: Von dem Leitfaden der Entdeckungen aller reinen Verſtandesbegriffe.	91
Erſter Abſchnitt: Von dem logiſchen Gebrauche überhaupt.	91
Zweyter Abſchnitt: Von der logiſchen Function des Verſtandes in Urtheilen.	95
Dritter Abſchnitt: Von den reinen Verſtandesbegriffen oder Categorien.	102

Zweytes

Inhalt.

Seite

Zweytes Hauptſtück: Von der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe. 116

Erſter Abſchnitt: Von den Principien einer transſcendentalen Deduction überhaupt. 116

Zweyter Abſchnitt: Transſcendentale Deduction der reinen Verſtandesbegriffe. 129

Zweytes Buch: Die Analytik der Grundſätze (transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft) 169

Einleitung: Von der transſcendentalen Urtheilskraft überhaupt. 171

Erſtes Hauptſtück: Von dem Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe. 176

Zweytes Hauptſtück: Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes. 187

Erſter Abſchnitt: Von dem oberſten Grundſatze aller analytiſcher Urtheile. 189

Zweyter Abſchnitt: Von dem oberſten Grundſatze aller ſynthetiſchen Urtheile. 193

Dritter Abſchnitt: Syſtematiſche Vorſtellung aller ſynthetiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes. 197

1) Axiomen der Anſchauung. 202

2) Anticipationen der Wahrnehmung. 207

3) Analogien der Erfahrung. 218

Erſte Analogie: Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz. 224

Zweyte

Inhalt.

Seite

Zweyte Analogie: Grundſatz der Zeitfolge. 232

Dritte Analogie: Grundſatz des Zugleich-ſeyns. 256

4) Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt. 265

Allgemeine Anmerkungen zum Syſtem der Grundſätze. 288

Drittes Hauptſtück: Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt in Phänomena und Noumena. 294

Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen. 316

Zweite Abtheilung: Die transſcendentale Dialectik. 349

Einleitung. 349

I. Vom transſcendentalen Schein. 349

II. Von der reinen Vernunft, als dem Sitze des transſcendentalen Scheins. 355

A. Von der Vernunft überhaupt. 355

B. Vom logiſchen Gebrauche der Vernunft. 359

C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft. 362

Erſtes Buch: Von den Begriffen der reinen Vernunft. 366

Erſter Abſchnitt: Von den Ideen überhaupt. 368

Zweyter Abſchnitt: Von den transſcendentalen Ideen. 377

Dritter

Inhalt.

Seite

Dritter Abſchnitt: Syſtem der transſcendentalen Ideen. 390

Zweytes Buch: Von den dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft. 396

Erſtes Hauptſtück: Von den Paralogismen der reinen Vernunft. 399

Zweytes Hauptſtück: Die Antinomie der reinen Vernunft. 432

Erſter Abſchnitt: Syſtem der cosmologiſchen Ideen. 435

Zweyter Abſchnitt: Antithetik der reinen Vernunft. 448

Dritter Abſchnitt: Von dem Intereſſe der Vernunft bey dieſem ihrem Widerſtreite. 490

Vierter Abſchnitt: Von den transſcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in ſo fern ſie ſchlechterdings gelöſet werden müſſen. 504

Fünfter Abſchnitt: Sceptiſche Vorſtellung der cosmologiſchen Frage durch alle vier transſcendentale Ideen. 513

Sechſter Abſchnitt: Der transſcendentale Idealism, als der Schlüſſel zu Auflöſung der cosmologiſchen Dialectik. 518

Siebenter Abſchnitt: Critiſche Entſcheidung des cosmologiſchen Streits der Vernunft mit ſich ſelbſt. 525

Inhalt.

Seite

Achter Abſchnitt: Regulatives Princip der reinen Vernunft in Anſehung der cosmologiſchen Ideen. 536

Neunter Abſchnitt: Von dem empiriſchen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft, in Anſehung aller cosmologiſchen Ideen. 543

I. Aufloͤſung der cosmologiſchen Idee von der Totalitaͤt der Zuſammenſetzung der Erſcheinungen von einem Weltganzen. 545

II. Aufloͤſung der cosmologiſchen Idee von der Totalitaͤt der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anſchauung. 551

Schlußanmerkung, zur Aufloͤſung der mathematiſchtransſcendentalen, und Vorerinnerung zur Aufloͤſung der dynamiſchtransſcendentalen Ideen. 556

III. Aufloͤſung der cosmologiſchen Ideen von der Totalitaͤt der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Urſachen. 560

Moͤglichkeit der Cauſalitaͤt durch Freyheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Geſetze der Naturnothwendigkeit. 566

Erlaͤuterung der cosmologiſchen Idee einer Freyheit in Verbindung mit der allgemeinen Natturnothwendigkeit. 570

IV. Auf=

Inhalt.

Seite

IV. Aufloſung der cosmologiſchen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erſchei- nungen, ihrem Daſeyn nach überhaupt. 587

Drittes Hauptſtück: Das Ideal der reinen Ver- nunft. 595

Erſter Abſchnitt: Von dem Ideal überhaupt. 595

Zweyter Abſchnitt: Von dem transſcendentalen Ideal. 599

Dritter Abſchnitt: Von den Beweisgründen der ſpeculativen Vernunft, auf das Daſeyn eines höchſten Weſens zu ſchließen. 611

Vierter Abſchnitt: Von der Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes. 620

Fünfter Abſchnitt: Von der Unmöglichkeit eines cosmologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Got- tes. 631

Sechſter Abſchnitt: Von der Unmöglichkeit eines phyſicotheologiſchen Beweiſes. 648

Siebenter Abſchnitt: Critik aller Theologie aus ſpeculativen Principien der Vernunft. 659

Von der Endabſicht der natürlichen Dialectik der menſchlichen Vernunft. 670

II. Trans-

Inhalt.

Seite

II. Transſcendentale Methodenlehre. 733

Erſtes Hauptſtück: Die Diſciplin der reinen Vernunft. 736

Erſter Abſchnitt: Die Diſciplin der reinen Vernunft im dogmatiſchen Gebrauche. 740

Zweyter Abſchnitt: Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihres polemiſchen Gebrauchs. 766

Dritter Abſchnitt: Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung der Hypotheſen. 797

Vierter Abſchnitt: Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihrer Beweiſe. 810

Zweytes Hauptſtück: Der Canon der reinen Vernunft. 823

Erſter Abſchnitt: Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unſerer Vernunft. 825

Zweyter Abſchnitt: Von dem Ideal des höchſten Guts, als einem Beſtimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft. 832

Dritter Abſchnitt: Vom Meynen, Wiſſen und Glauben. 848

Drittes Hauptſtück: Die Architectonik der reinen Vernunft. 860

Viertes Hauptſtück: Die Geſchichte der reinen Vernunft. 879

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung.

I.

Von dem Unterſchiede der reinen und empiriſchen Erkenntniß.

Daß alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel; denn wodurch ſollte das Erkenntnißvermögen ſonſt zur Ausübung erweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken, theils unſere Verſtandesfähigkeit in Bewegung bringen, dieſe zu vergleichen, ſie zu verknüpfen oder zu trennen, und ſo den rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenſtände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht alſo keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieſer fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, ſo entſpringt ſie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könne wohl ſeyn, daß ſelbſt unſere Erfahrungserkenntniß ein Zuſammengeſetztes aus dem ſey, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unſer eigenes Erkenntnißvermögen (durch ſinnliche Eindrücke bloß veranlaßt,) aus ſich ſelbſt hergiebt, welchen Zuſatz wir von jenem

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Grundſtoffe nicht eher unterſcheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerkſam und zur Abſonderung deſſelben geſchickt gemacht hat.

Es iſt alſo wenigſtens eine der nähern Unterſuchung noch benöthigte und nicht auf den erſten Anſchein ſogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und ſelbſt von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt ſolche Erkenntniſſe a priori und unterſcheidet ſie von den empiriſchen, die ihre Quellen a poſteriori, nämlich in der Erfahrung, haben.

Jener Ausdruck iſt indeſſen noch nicht beſtimmt genug, um den ganzen Sinn, der vorgelegten Frage angemeſſen, zu bezeichnen. Denn man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntniß zu ſagen, daß wir ihrer a priori fähig, oder theilhaftig ſind, weil wir ſie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, ſondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl ſelbſt doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten. So ſagt man von jemand, der das Fundament ſeines Hauſes untergrub: er konnte es a priori wiſſen, daß es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, daß es wirklich einfiel, warten. Allein gänzlich a poſteriori konnte er dieſes doch auch nicht wiſſen. Denn daß die Körper ſchwer ſind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, mußte ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

Wir werden alſo im Verfolg unter Erkenntniſſen a priori nicht ſolche verſtehen, die von dieſer oder jener,

ſondern

ſondern die ſchlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ſtatt finden. Ihnen ſind empiriſche Erkenntniſſe, oder ſolche, die nur a poſteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich ſind, entgegengeſetzt. Von den Erkenntniſſen a priori heißen aber diejenigem rein, denen gar nichts empiriſches beygemiſcht iſt. So iſt z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Urſache, ein Satz a priori allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff iſt, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.

II.

Wir ſind im Beſitze gewiſſer Erkenntniſſe a priori, und ſelbſt der gemeine Stand iſt niemals ohne ſolche.

Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir ſicher ein reines Erkenntniß von empiriſchen unterſcheiden können. Erfahrung lehret uns zwar, daß etwas ſo oder ſo beſchaffen ſey, aber nicht, daß es nicht anders ſeyn könne. Findet ſich alſo Erſtlich ein Satz, der zugleich mit ſeiner Nothwendigkeit gedacht wird, ſo iſt er ein Urtheil a priori iſt er überdem auch von keinem abgeleitet, als der ſelbſt wiederum als ein nothwendiger Satz gültig iſt, ſo iſt er ſchlechterdings a priori. Zweytens: Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder ſtrenge, ſondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), ſo daß es eigentlich heißen muß: ſo viel wir bisher wahrgenommen

nommen haben, findet ſich von dieſer oder jener Regel keine Ausnahme. Wird alſo ein Urtheil in ſtrenger Allgemeinheit gedacht, d. i. ſo, daß gar keine Ausnahme als möglich verſtattet wird, ſo iſt es nicht von der Erfahrung abgeleitet, ſondern ſchlechterdings a priori gültig. Die empiriſche Allgemeinheit iſt alſo nur eine willkührliche Steigerung der Gültigkeit, von der, welche in den meiſten Fällen, zu der, die in allen gilt, wie z. B. in dem Satze: alle Körper ſind ſchwer; wo dagegen ſtrenge Allgemeinheit zu einem Urtheile weſentlich gehört, da zeigt dieſe auf einen beſonderen Erkenntnißquell deſſelben, nämlich ein Vermögen des Erkenntniſſes a priori. Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit ſind alſo ſichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori, und gehören auch unzertrennlich zu einander. Weil es aber im Gebrauche derſelben bisweilen leichter iſt, die empiriſche Beſchränktheit derſelben, als die Zufälligkeit in den Urtheilen, oder es auch mannigmal einleuchtender iſt, die unbeſchränkte Allgemeinheit, die wir einem Urtheile beylegen, als die Nothwendigkeit deſſelben zu zeigen, ſo iſt es rathſam, ſich gedachter beider Criterien, deren jedes für ſich unfehlbar iſt, abgeſondert zu bedienen.

Daß es nun dergleichen nothwendige und im ſtrengſten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori, im menſchlichen Erkenntniß wirklich gebe, iſt leicht zu zeigen. Will man ein Beiſpiel aus Wiſſenſchaften, ſo darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinausſehen; will man ein ſolches aus dem gemeinſten Verſtan-

ſtandesgebrauche, ſo kann der Satz, daß alle Veränderung eine Urſache haben müſſe, dazu dienen; ja in dem letzteren enthält ſelbſt der Begriff einer Urſache ſo offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer ſtrengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verlohren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öftern Beygeſellung deſſen was geſchieht, mit dem was vorhergeht, und einer daraus entſpringenden Gewohnheit, (mithin bloß ſubjectiven Nothwendigkeit,) Vorſtellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beyſpiele zum Beweiſe der Wirklichkeit reiner Grundſätze a priori in unſerem Erkenntniſſe zu bedürfen, dieſer ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, mithin a priori darthun. Denn wo wollte ſelbſt Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen ſie fortgeht, immer wieder empiriſch, mithin zufällig wären; daher man dieſe ſchwerlich für erſte Grundſätze gelten laſſen kann. Allein hier können wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unſeres Erkenntnißvermögens als Thatſache ſamt den Kennzeichen deſſelben dargelegt zu haben. Aber nicht bloß in Urtheilen, ſondern ſelbſt in Begriffen zeigt ſich ein Urſprung einiger derſelben a priori. Laſſet von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empiriſch iſt, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, ſo bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verſchwunden iſt) einnahm, und den

könnt ihr nicht weglaſſen. Eben ſo, wenn ihr von eurem empiriſchen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Objects alle Eigenſchaften weglaßt, die euch die Erfahrung lehrt; ſo könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Subſtanz oder einer Subſtanz anhängend denkt, (obgleich dieſer Begriff mehr Beſtimmung enthält, als der eines Objects überhaupt). Ihr müßt alſo, überführt durch die Nothwendigkeit, womit ſich dieſer Begriff euch aufdringt, geſtehen, daß er in eurem Erkenntnißvermögen a priori ſeinen Sitz habe.

III.

Die Philoſophie bedarf einer Wiſſenſchaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntniſſe a priori beſtimme.

Was noch weit mehr ſagen will, als alles vorige, iſt dieſes, daß gewiſſe Erkenntniſſe ſogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlaſſen, und durch Begriffe, denen überall kein entſprechender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unſerer Urtheile über alle Grenzen derſelben zu erweitern den Anſchein haben.

Und gerade in dieſen letzteren Erkenntniſſen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforſchungen unſerer Vernunft, die wir, der

Wichtig=

Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher, und ihre Endabſicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verſtand im Felde der Erſcheinungen lernen kann, wobey wir, ſogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir ſo angelegene Unterſuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringſchätzung und Gleichgültigkeit aufgeben ſollten. Dieſe unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft ſelbſt, ſind Gott, Freyheit und Unſterblichkeit. Die Wiſſenſchaft aber, deren Endabſicht mit allen ihren Zurüſtungen eigentlich nur auf die Auflöſung derſelben gerichtet iſt, heißt Metaphyſik, deren Verfahren im Anfange dogmatiſch iſt, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer ſo großen Unternehmung zuverſichtlich die Ausführung übernimmt.

Nun ſcheint es zwar natürlich, daß, ſo bald man den Boden der Erfahrung verlaſſen hat, man doch nicht mit Erkenntniſſen, die man beſitzt, ohne zu wiſſen woher, und auf den Credit der Grundſätze, deren Urſprung man nicht kennt, ſofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung deſſelben durch ſorgfältige Unterſuchungen vorher verſichert zu ſeyn, daß man alſo vielmehr die Frage vorlängſt werde aufgeworfen haben, wie denn der Verſtand zu allen dieſen Erkenntniſſen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth ſie haben mögen. In der That iſt auch nichts natürlicher, wenn man unter dem Worte natürlich das verſteht, was billiger und vernünftiger Weiſe geſchehen

ſollte; verſteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maaßen geſchieht, ſo iſt hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß dieſe Unterſuchung lange unterbleiben mußte. Denn ein Theil dieſer Erkenntniſſe als die mathematiſche, iſt im alten Beſitze der Zuverläſſigkeit, und giebt dadurch eine günſtige Erwartung auch für andere, ob dieſe gleich von ganz verſchiedener Natur ſeyn mögen. Ueberdem, wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus iſt, ſo iſt man ſicher, durch Erfahrung nicht widerlegt zu werden. Der Reiz, ſeine Erkenntniſſe zu erweitern, iſt ſo groß, daß man nur durch einen klaren Widerſpruch, auf den man ſtößt, in ſeinem Fortſchritte aufgehalten werden kann. Dieſer aber kann vermieden werden, wenn man ſeine Erdichtungen nur behutſam macht, ohne daß ſie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik giebt uns ein glänzendes Beyſpiel, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniß a priori bringen können. Nun beſchäftigt ſie ſich zwar mit Gegenſtänden und Erkenntniſſen bloß ſo weit, als ſich ſolche in der Anſchauung darſtellen laſſen. Aber dieſer Umſtand wird leicht überſehen, weil gedachte Anſchauung ſelbſt a priori gegeben werden kann, mithin von einem bloßen reinen Begriff kaum unterſchieden wird. Durch einen ſolchen Beweis von der Macht der Vernunft eingenommen, ſieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem ſie im freyen Fluge die Luft theilt, deren Widerſtand ſie fühlt, könnte die Vorſtellung faſſen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel

beſſer gelingen werde. Eben ſo verließ Plato die Sinnenwelt, weil ſie dem Verſtande ſo enge Schranken ſetzt, und wagte ſich jenſeit derſelben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verſtandes. Er bemerkte nicht, daß er durch ſeine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichſam zur Unterlage, worauf er ſich ſteifen, und woran er ſeine Kräfte anwenden konnte, um den Verſtand von der Stelle zu bringen. Es iſt aber ein gewöhnliches Schickſal der menſchlichen Vernunft in der Speculation, ihr Gebäude ſo früh, wie möglich fertig zu machen, und hintenan allererſt zu unterſuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt ſey. Alsdenn aber werden allerley Beſchönigungen herbeygeſucht, um uns wegen deſſen Tüchtigkeit zu tröſten, oder auch eine ſolche ſpäte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweiſen. Was uns aber während dem Bauen von aller Beſorgniß und Verdacht frey hält, und mit ſcheinbarer Gründlichkeit ſchmeichelt, iſt dieſes. Ein großer Theil, und vielleicht der größte, von dem Geſchäfte unſerer Vernunft, beſteht in Zergliederung der Begriffe, die wir ſchon von Gegenſtänden haben. Dieſes liefert uns eine Menge von Erkenntniſſen, die, ob ſie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen ſind, was in unſern Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) ſchon gedacht worden, doch wenigſtens der Form nach neuen Einſichten gleich geſchätzt werden, wiewohl ſie der Materie, oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, ſondern nur auseinander ſetzen.

Da dieſes Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniß a priori giebt, die einen ſichern und nützlichen Fortgang hat, ſo erſchleicht die Vernunft, ohne es ſelbſt zu merken, unter dieſer Vorſpiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzu thut, ohne daß man weiß, wie ſie dazu gelange, und ohne ſich eine ſolche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu laſſen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterſchiede dieſer zwiefachen Erkenntnißart handeln.

IV.

Von dem Unterſchiede analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile.

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahende erwäge, denn auf die verneinende iſt nachher die Anwendung leicht,) iſt dieſes Verhältniß auf zweyerley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in dieſem Begriffe A (verdeckter Weiſe) enthalten iſt; oder B liegt ganz auſſer dem Begriff A, ob es zwar mit demſelben in Verknüpfung ſteht. Im erſten Fall nenne ich das Urtheil analytiſch, in dem andern ſynthetiſch. Analytiſche Urtheile (die bejahenden) ſind alſo diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenige aber, in denen dieſe Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, ſollen ſynthetiſche Urtheile heißen.

heißen. Die erſtern könnte man auch Erläuterungs-, die andern Erweiterungsurtheile heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, ſondern dieſen nur durch Zergliederung in ſeine Theilbegriffe zerfällen, die in ſelbigen ſchon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letztere zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung deſſelben hätte können herausgezogen werden. Z. B. wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, ſo iſt dies ein analytiſches Urtheil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung, als mit demſelben verknüpft, zu finden, ſondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieſes Prädicat darinn anzutreffen; es iſt alſo ein analytiſches Urtheil. Dagegen, wenn ich ſage: alle Körper ſind ſchwer, ſo iſt das Prädicat etwas ganz anders, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines ſolchen Prädicats giebt alſo ein ſynthetiſches Urtheil.

Erfahrungsurtheile, als ſolche, ſind insgeſamt ſynthetiſch. Denn es wäre ungereimt, ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufaſſen, und alſo kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe. Daß ein Körper ausgedehnt ſey, iſt ein Satz, der a priori feſtſteht, und kein Erfahrungs-

urtheil.

urtheil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile ſchon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerſpruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen ob ich ſchon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einſchließe, ſo bezeichnet jener doch einen Gegenſtand der Erfahrung durch einen Theil derſelben, zu welchem ich alſo noch andere Theile eben derſelben Erfahrung, als zu dem erſteren gehöreten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytiſch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt ꝛc. die alle in dieſem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurückſehe, von welcher ich dieſen Begriff des Körpers abgezogen hatte, ſo finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft, und füge alſo dieſe als Prädicat zu jenem Begriffe ſynthetiſch hinzu. Es iſt alſo die Erfahrung, worauf ſich die Möglichkeit der Syntheſis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem andern enthalten iſt, dennoch als Theile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die ſelbſt eine ſynthetiſche Verbindung der Anſchauungen iſt, zu einander, wiewol nur zufälliger Weiſe, gehören.

Aber bey ſynthetiſchen Urtheilen a priori fehlt dieſes Hülfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Be-

girff

griff A hinausgehen ſoll, um einen andern B als damit verbunden zu erkennen, was iſt das, worauf ich mich ſtütze, und wodurch die Syntheſis möglich wird? da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzuſehen. Man nehme den Satz: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. In dem Begriff von Etwas, das geſchieht, denke ich zwar ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht ꝛc. und daraus laſſen ſich analytiſche Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Urſache liegt ganz auſſer jenem Begriffe, und zeigt etwas von dem, was geſchieht, Verſchiedenes an, iſt alſo in dieſer letzteren Vorſtellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geſchieht, etwas davon ganz verſchiedenes zu ſagen, und den Begriff der Urſache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu und ſo gar nothwendig gehörig, zu erkennen. Was iſt hier das Unbekannte = x, worauf ſich der Verſtand ſtützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demſelben fremdes Prädicat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu ſeyn erachtet? Erfahrung kann es nicht ſeyn, weil der angeführte Grundſatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, ſondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen, dieſe zweyte Vorſtellungen zu der erſtern hinzugefügt. Nun beruht auf ſolchen ſynthetiſchen d. i. Erweiterungs-Grundſätzen die ganze Endabſicht unſerer ſpeculativen Erkenntniß a priori; denn die analytiſchen ſind zwar höchſt wichtig und nöthig, aber nur

um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer ſichern und ausgebreiteten Syntheſis, als zu einem wirklich neuem Erwerb, erforderlich iſt.

V.

In allen theoretiſchen Wiſſenſchaften der Vernunft ſind ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien enthalten.

1. Mathematiſche Urtheile ſind insgeſamt ſynthetiſch. Dieſer Satz ſcheint den Bemerkungen der Zergliederer der menſchlichen Vernunft bisher entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengeſetzt zu ſeyn, ob er gleich unwiderſprechlich gewiß und in der Folge ſehr wichtig iſt. Denn weil man fand, daß die Schlüſſe der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerſpruchs fortgehen, (welches die Natur einer jeden apodictiſchen Gewißheit erfordert,) ſo überredete man ſich, daß auch die Grundſätze aus dem Satze des Widerſpruchs anerkannt würden; worin ſie ſich irreten; denn ein ſynthetiſcher Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerſpruchs eingeſehen werden, aber nur ſo, daß ein anderer ſynthetiſcher Satz vorausgeſetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an ſich ſelbſt.

Zuvörderſt muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematiſche Sätze jederzeit Urtheile a priori und nicht empiriſch ſeyn, weil ſie Nothwendigkeit bey ſich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann.

Will

Will man aber dieſes nicht einräumen, wohlan, ſo ſchränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es ſchon mit ſich bringt, daß ſie nicht empiriſche, ſondern bloß reine Erkenntniß a priori enthalte.

Man ſollte anfänglich zwar denken: daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytiſcher Satz ſey, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerſpruches erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, ſo findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſey, die beide zuſammengefaßt. Der Begriff von Zwölf iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daß ich mir jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und, ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über dieſe Begriffe hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correſpondirt, etwa ſeine fünf Finger, oder (wie Segner in ſeiner Arithmetik) fünf Punkte, und ſo nach und nach die Einheiten der in der Anſchauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Denn ich nehme zuerſt die Zahl 7, und, indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anſchauung zu Hülfe nehme, ſo thue ich die Einheiten, die ich vorher zuſam-

mennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7, und ſehe ſo die Zahl 12 entſpringen. Daß 7 zu 5 hinzugethan werden ſollten, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe = 7 + 5 gedacht, aber nicht, daß dieſe Summe der Zahl 12 gleich ſey. Der arithmetiſche Satz iſt alſo jederzeit ſynthetiſch; welches man deſto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unſere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anſchauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelſt der bloßen Zergliederung unſerer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Eben ſo wenig iſt irgend ein Grundſatz der reinen Geometrie analytiſch. Daß die gerade Linie zwiſchen zweyen Punkten die kürzeſte ſey, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, ſondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzeſten kommt alſo gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anſchauung muß alſo hier zu Hülfe genommen werden, vermittelſt deren allein die Syntheſis möglich iſt.

Einige wenige Grundſätze, welche die Geometer vorausſetzen, ſind zwar wirklich analytiſch und beruhen auf dem Satze des Widerſpruchs; ſie dienen aber auch nur, wie identiſche Sätze, zur Kette der Methode und

nicht

nicht als Principien, z. B. $a = a$, das Ganze iſt ſich ſelber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das ganze iſt größer als ſein Theil. Und doch auch dieſe ſelbſt, ob ſie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelaſſen, weil ſie in der Anſchauung können dargeſtellet werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat ſolcher apodictiſchen Urtheile ſchon in unſerm Begriffe, und das Urtheil ſey alſo analytiſch, iſt bloß die Zweydeutigkeit des Ausdrucks. Wir ſollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewiſſes Prädicat hinzudenken, und dieſe Nothwendigkeit haftet ſchon an den Begriffen. Aber die Frage iſt nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken ſollen, ſondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel, denken, und da zeigt ſich, daß das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht als im Begriffe ſelbſt gedacht, ſondern vermittelſt einer Anſchauung, die zu dem Begriffe hinzukommen muß, anhänge.

2. **Naturwiſſenſchaft (Phyſica) enthält ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien in ſich.** Ich will nur ein Paar Sätze zum Beyſpiel anführen, als den Satz: daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß, in aller Mittheilung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich ſeyn müſſen. An beiden iſt nicht allein die Nothwendigkeit, mithin ihr Urſprung a priori, ſondern auch, daß ſie ſynthetiſche

Sätze ſind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, ſondern bloß ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung deſſelben. Alſo gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz iſt alſo nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch und dennoch a priori gedacht, und ſo in den übrigen Sätzen des reinen Theils der Naturwiſſenſchaft.

3. In der Metaphyſik, wenn man ſie auch nur für eine bisher bloß verſuchte, dennoch aber durch die Natur der menſchlichen Vernunft unentbehrliche Wiſſenſchaft anſieht, ſollen ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori enthalten ſeyn, und es iſt ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloß zu zergliedern und dadurch analytiſch zu erläutern, ſondern wir wollen unſere Erkenntniß a priori erweitern, wozu wir uns ſolcher Grundſätze bedienen müſſen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzuthun, was in ihm nicht enthalten war, nur durch ſynthetiſche Urtheile a priori wohl gar ſo weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung ſelbſt nicht ſo weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muß einen erſten Anfang haben, u. a. m. und ſo beſteht Metaphyſik wenigſtens ihrem Zwecke nach aus lauter ſynthetiſchen Sätzen a priori.

VI.

VI.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.

Man gewinnt dadurch ſchon ſehr viel, wenn man eine Menge von Unterſuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man ſich nicht allein ſelbſt ſein eigenes Geſchäfte, indem man es ſich genau beſtimmt, ſondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urtheil, ob wir unſerem Vorhaben ein Genüge gethan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft iſt nun in der Frage enthalten: **Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich.**

Daß die Metaphyſik bisher in einem ſo ſchwankenden Zuſtande der Ungewißheit und Widerſprüche geblieben iſt, iſt lediglich der Urſache zuzuſchreiben, daß man ſich dieſe Aufgabe und vielleicht ſogar den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile nicht früher in die Gedanken kommen ließ. Auf die Aufloſung dieſer Aufgabe, oder einem genugthuenden Beweiſe, daß die Möglichkeit, die ſie erklärt zu wiſſen verlangt, in der That gar nicht ſtatt finde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphyſik. David Hume, der dieſer Aufgabe unter allen Philoſophen noch am nächſten trat, ſie aber ſich bey weitem nicht beſtimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, ſondern bloß bey dem ſynthetiſchen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Urſachen (Principium cauſalitatis) ſtehen blieb, glaubte

heraus zu bringen, daß ein ſolcher Satz a priori gänzlich unmöglich ſey, und nach ſeinen Schlüſſen würde alles, was wir Metaphyſik nennen, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinſicht deſſen hinauslaufen, was in der That bloß aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Nothwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philoſophie zerſtöhrende, Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unſere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingeſehen haben würde, daß, nach ſeinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil dieſe gewiß ſynthetiſche Sätze a priori enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdenn ſein guter Verſtand wohl würde bewahrt haben.

In der Auflöſung obiger Aufgabe iſt zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wiſſenſchaften, die eine theoretiſche Erkenntniß a priori von Gegenſtänden enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

Wie iſt reine Mathematik möglich?

Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

Von dieſen Wiſſenſchaften, da ſie wirklich gegeben ſind, läßt ſich nun wohl geziemend fragen: wie ſie möglich ſind; denn daß ſie möglich ſeyn muſſen, wird durch ihre Wirklichkeit bewieſen*). Was aber Metaphyſik betrift,

*) Von der reinen Naturwiſſenſchaft könnte man dieſes letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die Verſchiede-

trifft, ſo muß ihr bisheriger ſchlechter Fortgang, und weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren weſentlichen Zweck angeht, ſagen kann, ſie ſey wirklich vorhanden, einen jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln laſſen.

Nun iſt aber dieſe Art von Erkenntniß in gewiſſem Sinne doch auch als gegeben anzuſehen, und Metaphyſik iſt, wenn gleich nicht als Wiſſenſchaft, doch als Naturanlage (metaphyſica naturalis) wirklich. Denn die menſchliche Vernunft geht unaufhaltſam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwiſſens ſie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniß getrieben bis zu ſolchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können, und ſo iſt wirklich in allen Menſchen, ſo bald Vernunft ſich in ihnen bis zur Speculation erweitert, irgend eine Metaphyſik zu aller Zeit geweſen, und wird auch immer darin bleiben. Und nun iſt auch von dieſer Frage:

ſchiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen (empiriſchen) Phyſik vorkommen, nachſehen, als den von der Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung u. ſ. w ſo wird man bald überzeugt werden, daß ſie eine Phyſicam puram (oder rationalem) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wiſſenſchaft, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange, abgeſondert aufgeſtellt zu werden.

Wie iſt Metaphyſik als Naturanlage möglich? d. i. wie entſpringen die Fragen, welche reine Vernunft ſich aufwirft, und die ſie, ſo gut als ſie kann, zu beantworten durch eigenes Bedürfniß getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menſchenvernunft?

Da ſich aber bey allen bisherigen Verſuchen, dieſe natürliche Fragen, z. B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her ſey, u. ſ. w. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widerſprüche gefunden haben, ſo kann man es nicht bey der bloßen Naturanlage zur Metaphyſik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen ſelbſt, woraus zwar immer irgend eine Metaphyſik (es ſey welche es wolle) erwächſt, bewenden laſſen, ſondern es muß möglich ſeyn, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wiſſen oder Nicht-Wiſſen der Gegenſtände, d. i. entweder der Entſcheidung über die Gegenſtände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Anſehung ihrer etwas zu urtheilen, alſo entweder unſere reine Vernunft mit Zuverläſſigkeit zu erweitern, oder ihr beſtimmte und ſichere Schranken zu ſetzen. Dieſe letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, würde mit Recht dieſe ſeyn: Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?

Die Critik der Vernunft führt alſo zuletzt nothwendig zur Wiſſenſchaft; der dogmatiſche Gebrauch derſelben ohne Critik dagegen auf grundloſe Behauptungen, denen

denen man eben ſo ſcheinbare entgegenſetzen kann, mithin zum Scepticismus.

Auch kann dieſe Wiſſenſchaft nicht von großer abſchreckender Weitläuftigkeit ſeyn, weil ſie es nicht mit Objecten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich iſt, ſondern es bloß mit ſich ſelbſt, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schooße entſpringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterſchieden ſind, ſondern durch ihre eigene vorgelegt ſind, zu thun hat; da es denn, wenn ſie zuvor ihr eigen Vermögen in Anſehung der Gegenſtände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollſtändig hat kennen lernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen verſuchten Gebrauchs vollſtändig und ſicher zu beſtimmen.

Man kann alſo und muß alle bisher gemachte Verſuche, eine Metaphyſik dogmatiſch zu Stande zu bringen, als ungeſchehen anſehen; denn was in der einen oder der anderen Analytiſches, nämlich bloße Zergliederung der Begriffe iſt, die unſerer Vernunft a priori beywohnen, iſt noch gar nicht der Zweck, ſondern nur eine Veranſtaltung zu der eigentlichen Metaphyſik, nämlich ſeine Erkenntniß a priori ſynthetiſch zu erweitern, und iſt zu dieſem untauglich, weil ſie bloß zeigt, was in dieſen Begriffen enthalten iſt, nicht aber, wie wir a priori zu ſolchen Begriffen gelangen, um darnach auch ihren gültigen Gebrauch in Anſehung der Gegen-

ſtände aller Erkenntniß überhaupt beſtimmen zu können. Es gehört auch nur wenig Selbſtverleugnung dazu, alle dieſe Anſprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnende und im dogmatiſchen Verfahren auch unvermeidliche Widerſprüche der Vernunft mit ſich ſelbſt jede bisherige Metaphyſik ſchon längſt um ihr Anſehen gebracht haben. Mehr Standhaftigkeit wird dazu nöthig ſeyn, ſich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerſtand äußerlich nicht abhalten zu laſſen, eine der menſchlichen Vernunft unentbehrliche Wiſſenſchaft, von der man wohl jeden hervorgeſchoſſenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengeſetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeylichen und fruchtbaren Wuchſe zu befördern.

VII.

Idee und Eintheilung einer beſonderen Wiſſenſchaft, unter dem Namen einer Critik der reinen Vernunft.

Aus dieſem allen ergiebt ſich nun die Idee einer beſondern Wiſſenſchaft, die Critik der reinen Vernunft heißen kann. Dann iſt Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher iſt reine Vernunft diejenige, welche die Principien, etwas ſchlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien ſeyn, nach denen alle

reine

reine Erkenntniſſe a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines ſolchen Organon würde ein Syſtem der reinen Vernunft verſchaffen. Da dieſes aber ſehr viel verlangt iſt, und es noch dahin ſteht, ob auch hier überhaupt eine Erweiterung unſerer Erkenntniß und in welchen Fällen ſie möglich ſey; ſo können wir eine Wiſſenſchaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propedevtik zum Syſtem der reinen Vernunft anſehen. Eine ſolche würde nicht eine Doctrin, ſondern nur Critik der reinen Vernunft heißen müſſen: und ihr Nutzen würde in Anſehung der Speculation wirklich nur negativ ſeyn, nicht zur Erweiterung, ſondern nur zur Läuterung unſerer Vernunft dienen, und ſie von Irrthümern frey halten, welches ſchon ſehr viel gewonnen iſt. Ich nenne alle Erkenntniß transſcendental, die ſich nicht ſo wohl mit Gegenſtänden, ſondern mit unſerer Erkenntnißart von Gegenſtänden, ſo fern dieſe a priori möglich ſeyn ſoll, überhaupt beſchäftigt. Ein Syſtem ſolcher Begriffe würde Transſcendental-Philoſophie heißen. Dieſe iſt aber wiederum für den Anfang noch zu viel. Denn, weil eine ſolche Wiſſenſchaft ſowohl die analytiſche Erkenntniß, als die ſynthetiſche a priori vollſtändig enthalten müßte, ſo iſt ſie, ſo weit es unſere Aſicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analyſis nur ſo weit treiben dürfen, als ſie unentbehrlich nothwendig iſt, um die Principien der Syntheſis a priori als warum es uns nur zu thun iſt, in ihrem gan-

zen Umfange einzuſehen. Dieſe Unterſuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, ſondern nur transcendentale Critik nennen können, weil ſie nicht die Erweiterung der Erkenntniſſe ſelbſt, ſondern nur die Berichtigung derſelben zur Abſicht hat, und den Probirſtein des Werths oder Unwerths aller Erkenntniſſe a priori abgeben ſoll, iſt das, womit wir uns jetzt beſchäftigen. Eine ſolche Critik iſt demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organum, und wenn dieſes nicht gelingen ſollte, wenigſtens zu einem Canon derſelben, nach welchem allenfalls dereinſt das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniß beſtehen, ſo wohl analytiſch als ſynthetiſch dargeſtellt werden könnte. Denn daß dieſes möglich ſey, ja daß ein ſolches Syſtem von nicht gar großem Umfange ſeyn könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt ſich ſchon zum voraus daraus ermeſſen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerſchöpflich iſt, ſondern der Verſtand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieſer wiederum nur in Anſehung ſeiner Erkenntniß a priori, den Gegenſtand ausmacht, deſſen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig ſuchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann, und allem Vermuthen nach klein genug iſt, um vollſtändig aufgenommen, nach ſeinem Werthe oder Unwerthe beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

den. Noch weniger darf man hier eine Critik der Bücher und Syſteme der reinen Vernunft erwarten, ſondern die des reinen Vernunftvermögens ſelbſt. Nur allein, wenn dieſe zum Grunde liegt, hat man einen ſicheren Probirſtein, den philoſophiſchen Gehalt alter und neuer Werke in dieſem Fache zu ſchätzen; widrigenfalls beurtheilt der unbefugte Geſchichtſchreiber und Richter grundloſe Behauptungen anderer, durch ſeine eigene, die eben ſo grundlos ſind.

Die Tranſcendental-Philoſophie iſt die Idee einer Wiſſenſchaft, wozu die Critik der reinen Vernunft den ganzen Plan architectoniſch, d. i. aus Principien, entwerfen ſoll, mit völliger Gewährleiſtung der Vollſtändigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieſes Gebäude ausmachen. Sie iſt das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft. Daß dieſe Critik nicht ſchon ſelbſt Transſcendental-Philoſophie heißt, beruhet lediglich darauf, daß ſie, um ein vollſtändiges Syſtem zu ſeyn, auch eine ausführliche Analyſis der ganzen menſchlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unſere Critik allerdings auch eine vollſtändige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Anlyſis dieſer Begriffe ſelbſt, wie auch der vollſtändigen Recenſion der daraus abgeleiteten, enthält ſie ſich billig, theils, weil dieſe Zergliederung nicht zweckmäßig wäre,

indem

indem ſie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bey der Syntheſis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Critik da iſt, theils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, ſich mit der Verantwortung der Vollſtändigkeit einer ſolchen Analyſis und Ableitung zu befaſſen, deren man in Anſehung ſeiner Abſicht doch überhoben ſeyn konnte. Dieſe Vollſtändigkeit der Zergliederung ſowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori iſt indeſſen leicht zu ergänzen, wenn ſie nur allererſt als ausführliche Principien der Syntheſis da ſind, und in Anſehung dieſer weſentlichen Abſicht nichts ermangelt.

Zur Critik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transſcendental-Philoſophie ausmacht, und ſie iſt die vollſtändige Idee der Transſcendental-Philoſophie, aber dieſe Wiſſenſchaft noch nicht ſelbſt; weil ſie in der Analyſis nur ſo weit geht, als es zur vollſtändigen Beurtheilung der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori erforderlich iſt.

Das vornehmſte Augenmerk bey der Eintheilung einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt: daß gar keine Begriffe hineinkommen müſſen, die irgend etwas Empiriſches in ſich enthalten; oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein ſey. Daher, obzwar die oberſten Grundſätze der Moralität und die Grundbegriffe derſelben, Erkenntniſſe a priori ſind, ſo gehören ſie doch nicht in die Transſcendental-Philoſophie, weil ſie die Be-

griffe

griffe der Luſt und Unluſt, der Begierden und Neigungen ꝛc. die insgeſamt empiriſchen Urſprungs ſind, zwar ſelbſt nicht zum Grunde ihrer Vorſchriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden ſoll, nothwendig in die Abfaſſung des Syſtems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müſſen. Daher iſt die Transſcendental-Philoſophie eine Weltweisheit der reinen bloß ſpeculativen Vernunft. Denn als Practiſche, ſo fern es Triebfedern enthält, bezieht ſich auf Gefühle, welche zu empiriſchen Erkenntnißquellen gehören.

Wenn man nun die Eintheilung dieſer Wiſſenſchaft aus dem allgemeinen Geſichtspuncte eines Syſtems überhaupt anſtellen will, ſo muß die, welche wir jetzt vortragen, erſtlich eine Elementar-Lehre, zweitens eine Methoden-Lehre der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieſer Haupttheile würde ſeine Unterabtheilung haben, deren Gründe ſich gleichwohl hier noch nicht vortragen laſſen. Nur ſo viel ſcheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nöthig zu ſeyn, daß es zwey Stämme der menſchlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinſchaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entſpringen, nämlich Sinnlichkeit und Verſtand, durch deren erſteren uns Gegenſtände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. So fern nun die Sinnlichkeit Vorſtellungen a priori enthalten ſollte, welche die Bedingung ausmachen, un-

ter der uns Gegenſtände gegeben werden, ſo würde ſie zur Transſcendental-Philoſophie gehören. Die transſcendentale Sinnenlehre würde zum erſten Theile der Elementar-Wiſſenſchaft gehören müſſen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen ſelbige gedacht werden.

Critik
der
reinen Vernunft.

I.

Tranſcendentale
Elementarlehre.

Der

Transſcendentalen Elementarlehre

Erſter Theil.

Die Transſcendentale Aeſthetik.

§. 1.

Auf welche Art und durch welche Mittel ſich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenſtände beziehen mag, ſo iſt doch diejenige, wodurch ſie ſich auf dieſelbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anſchauung. Dieſe aber findet nur ſtatt, ſo fern uns der Gegenſtand gegeben wird: dieſes aber iſt wiederum, uns Menſchen wenigſtens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewiſſe Weiſe afficire. Die Fähigkeit, (Receptivität) Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelſt der Sinnlichkeit alſo werden uns Gegenſtände gegeben, und ſie allein liefert uns Anſchauungen; durch den Verſtand aber werden ſie gedacht, und von ihm entſpringen Begriffe. Alles Denken aber muß ſich, es ſey geradezu (directe), oder im Umſchweiſe (indirecte), vermittelſt gewiſſer Merkmale, zuletzt auf Anſchauungen, mithin, bey uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſo fern wir von demſelben afficirt werden, iſt Empfindung. Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heißt empiriſch. Der unbeſtimmte Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung, heißt Erſcheinung.

In der Erſcheinung nenne ich das, was der Empfindung correſpondirt, die Materie derſelben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erſcheinung. Da das, worinnen ſich die Empfindungen allein ordnen, und in gewiſſe Form geſtellt werden können, nicht ſelbſt wiederum Empfindung ſeyn kann, ſo iſt uns zwar die Materie aller Erſcheinung nur a poſteriori gegeben, die Form derſelben aber muß zu ihnen insgeſamt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgeſondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorſtellungen rein (im transſcendentalen Verſtande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form ſinnlicher Anſchauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erſcheinungen in gewiſſen Verhältniſſen angeſchauet wird. Dieſe reine Form der Sinnlichkeit wird auch ſelber reine

An-

Anſchauung heißen. So, wenn ich von der Vorſtellung eines Körpers das, was der Verſtand davon denkt, als Subſtanz, Kraft, Theilbarkeit ꝛc. imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe ꝛc. abſondere, ſo bleibt mir aus dieſer empiriſchen Anſchauung noch etwas übrig, nehmlich Ausdehnung und Geſtalt. Dieſe gehören zur reinen Anſchauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenſtand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe ſtatt findet.

Eine Wiſſenſchaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transſcendentale Aeſthetik *). Es muß alſo eine ſolche Wiſſenſchaft geben, die

*) Die Deutſchen ſind die einzigen, welche ſich jetzt des Worts Aeſthetik bedienen, um dadurch das zubezeichnen, was andre Critik des Geſchmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortrefliche Analyſt Baumgarten faßte, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln derſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Bemühung iſt vergeblich. Denn gedachte Regeln, oder Criterien, ſind ihren vornehmſten Quellen nach bloß empiriſch, und können alſo niemals zu beſtimmten Geſetzen a priori dienen, wornach ſich unſer Geſchmacksurtheil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probirſtein der Richtigkeit der erſtern aus. Um

den erſten Theil der Transſcendentalen Elementarlehre ausmacht, im Gegenſatz derjenigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält, und transſcendale Logik genannt wird.

In der transſcendentalen Aeſthetik alſo werden wir zuerſt die Sinnlichkeit iſoliren, dadurch, daß wir alles abſondern, was der Verſtand durch ſeine Begriffe dabey denkt, damit nichts als empiriſche Anſchauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieſer noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anſchauung und die bloße Form der Erſcheinungen übrig bleibe, welches das einzige iſt, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bey dieſer Unterſuchung wird ſich finden, daß es zwey reine Formen ſinnlicher Anſchauung, als Principien der Erkenntniß a priori gebe, nemlich Raum und Zeit, mit deren Erwegung wir uns jetzt beſchäftigen werden.

Der

Um deswillen iſt es rathſam, dieſe Benennung entweder wiederum eingehen zu laſſen, und ſie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wiſſenſchaft iſt, (wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bey denen die Eintheilung der Erkenntniß in αισϑητα και νοητα ſehr berühmt war,) oder ſich in die Benennung mit der ſpekulativen Philoſophie zu theilen und die Aeſthetik theils im transſcendentalen Sinne, theils in pſychologiſcher Bedeutung zu nehmen.

Der
Transſcendentalen Aeſthetik
Erſter Abſchnitt.
Von dem Raume.

§. 2.
Metaphyſiſche Erörterung dieſes Begriffs.

Vermittelſt des äußeren Sinnes, (einer Eigenſchaft unſres Gemüths), ſtellen wir uns Gegenſtände als auſſer uns, und dieſe insgeſamt im Raume vor. Darinnen iſt ihre Geſtalt, Größe und Verhältniß gegen einander beſtimmt, oder beſtimmbar. Der innere Sinn, vermittelſt deſſen das Gemüth ſich ſelbſt, oder ſeinen innern Zuſtand anſchauet, giebt zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt, als einem Object; allein es iſt doch eine beſtimmte Form, unter der die Anſchauung ihres innern Zuſtandes allein möglich iſt, ſo, daß alles, was zu den innern Beſtimmungen gehört, in Verhältniſſen der Zeit vorgeſtellt wird. Aeußerlich kann die Zeit nicht angeſchaut werden, ſo wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es zwar nur Beſtimmungen, oder auch Verhältniſſe der Dinge, aber doch ſolche, welche ihnen auch an ſich zukommen würden, wenn ſie auch nicht angeſchaut würden, oder ſind ſie ſolche, die nur an der Form der Anſchauung allein haften, und mithin an

der ſubjectiven Beſchaffenheit unſeres Gemüths, ohne welche dieſe Prädicate gar keinem Dinge beygelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerſt den Begriff des Raumes erörtern. Ich verſtehe aber nur Erörterung (expoſitio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorſtellung deſſen, was zu einem Begriffe gehört; metaphyſiſch aber iſt die Erörterung, wenn ſie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darſtellt.

1) Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden, (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde,) imgleichen damit ich ſie als auſſer und neben einander, mithin nicht bloß verſchieden, ſondern als in verſchiedenen Orten vorſtellen könne, dazu muß die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorſtellung des Raumes nicht aus den Verhältniſſen der äußern Erſcheinung durch Erfahrung erborgt ſeyn, ſondern dieſe äußere Erfahrung iſt ſelbſt nur durch gedachte Vorſtellung allererſt möglich.

2) Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, a priori, die allen äuſſeren Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kann ſich niemals eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey, ob man ſich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenſtände darin angetrof-

troffen werden. Er wird alſo als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Beſtimmung angeſehen und iſt eine Vorſtellung a priori, die nothwendiger Weiſe äuſſeren Erſcheinungen zum Grunde liegt.

3) Der Raum iſt kein diſcurſiver, oder, wie man ſagt, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge überhaupt, ſondern eine reine Anſchauung. Denn erſt-lich kann man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes. Dieſe Theile können auch nicht vor dem eini-gen allbefaſſenden Raume gleichſam als deſſen Beſtand-theile (daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich ſey) vor-hergehen, ſondern nur in ihm gedacht werden. Er iſt weſentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einſchränkungen. Hieraus folgt, daß in An-ſehung ſeiner eine Anſchauung a priori (die nicht empi-riſch iſt) allen Begriffen von demſelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometriſche Grundſätze, z. E. daß in einem Triangel zwey Seiten zuſammen gröſſer seyn, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, ſondern aus der Anſchauung und zwar a priori mit apodictiſcher Gewißheit abgeleitet.

4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Gröſſe vorgeſtellt. Nun muß man zwar einen jeden Be-

griff als eine Vorſtellung denken, die in einer unendlichen Menge von verſchiedenen möglichen Vorſtellungen (als ihr gemeinſchaftliches Merkmal) enthalten iſt, mithin dieſe unter ſich enthält; aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. Gleichwohl wird der Raum ſo gedacht (denn alle Theile des Raumes ins unendliche ſind zugleich). Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung von Raume Anſchauung a priori, und nicht Begriff.

§. 3
Transſcendentale Erörterung des Begriffs vom Raume.

Ich verſtehe unter einer transſcendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs, als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori eingeſehen werden kann. Zu dieſer Abſicht wird erfordert, 1) daß wirklich dergleichen Erkenntniſſe aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2) daß dieſe Erkenntniſſe nur unter der Vorausſetzung einer gegeben Erklärungsart dieſes Begriffs möglich ſind.

Geometrie iſt eine Wiſſenſchaft, welche die Eigenſchaften des Raums ſynthetiſch und doch a priori beſtimmt. Was muß die Vorſtellung des Raumes denn ſeyn, damit eine ſolche Erkenntniß von ihm möglich ſey? Er muß urſprünglich Anſchauung ſeyn; denn aus einem

blo⸗

bloßen Begriffe laſſen ſich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geſchieht (Einleitung V.). Aber dieſe Anſchauung muß a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenſtandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empiriſche Anſchauung ſeyn. Denn die geometriſche Sätze ſind insgeſamt apodictiſch, d. i. mit dem Bewuſtſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drey Abmeſſungen; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, noch aus ihnen geſchloſſen werden (Einleit. II.)

Wie kann nun eine äußere Anſchauung dem Gemüthe beywohnen, die vor den Objecten ſelbſt vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori beſtimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als ſo fern ſie bloß im Subjecte, als die formale Beſchaffenheit deſſelben von Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorſtellung derſelben d. i. Anſchauung zu bekommen, ihren Sitz hat, alſo nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt.

Alſo macht allein unſere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieſes nicht liefert, wenn ſie gleich dem Anſcheine nach mit ihr einige Aehnlichkeit hätte, kann an dieſen Kennzeichen am ſicherſten von ihr unterſchieden werden.

Schlüſſe aus den obigen Begriffen.

a) Der Raum ſtellet gar keine Eigenſchaft irgend einiger Dinge an ſich, oder ſie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Beſtimmung derſelben, die an Gegenſtänden ſelbſt haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen ſubjectiven Bedingungen der Anſchauung abſtrahirte. Denn weder abſolute, noch relative Beſtimmungen können vor dem Daſeyn der Dinge, welchen ſie zukommen, mithin nicht a priori angeſchaut werden.

b) Der Raum iſt nichts anders, als nur die Form aller Erſcheinungen äußerer Sinne, d. i. die ſubjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äuſſere Anſchauung möglich iſt. Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenſtänden afficirt zu werden, nothwendiger Weiſe vor allen Anſchauungen dieſer Objecte vorhergeht, ſo läßt ſich verſtehen, wie die Form aller Erſcheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben ſeyn könne, und wie ſie als eine reine Anſchauung, in der alle Gegenſtände beſtimmt werden müſſen Principien der Verhältniſſe derſelben vor aller Erfahrung enthalten können.

Wir können demnach nur aus dem Standpuncte eines Menſchen, vom Raum, von ausgedehnten Weſen ꝛc. reden. Gehen wir von der ſubjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anſchauung bekommen können, ſo wie wir nemlich von den Gegenſtänden affi-

cirt

cirt werden mögen, ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume gar nichts. Dieſes Prädicat wird den Dingen nur in ſo fern beygelegt, als ſie uns erſcheinen, d. i. Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind. Die beſtändige Form dieſer Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, iſt eine nothwendige Bedingung aller Verhältniſſe, darinnen Gegenſtände als außer uns angeſchauet werden, und, wenn man von dieſen Gegenſtänden abſtrahirt, eine reine Anſchauung, welche den Namen Raum führet. Weil wir die beſonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, ſondern nur ihrer Erſcheinungen machen können, ſo können wir wohl ſagen, daß der Raum alle Dinge befaſſe, die uns äußerlich erſcheinen mögen, aber nicht alle Dinge an ſich ſelbſt, ſie mögen nun angeſchaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Denn wir können von den Anſchauungen anderer denkenden Weſen gar nicht urtheilen, ob ſie an die nämlichen Bedingungen gebunden ſeyn, welche unſere Anſchauung einſchränken und für uns allgemeingültig ſind. Wenn wir die Einſchränkung eines Urtheils zum Begriff des Subjects hinzufügen, ſo gilt das Urtheil alsdenn unbedingt. Der Satz: Alle Dinge ſind neben einander im Raum, gilt unter der Einſchränkung, wenn dieſe Dinge als Gegenſtände unſerer ſinnlichen Anſchauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe, und ſage: Alle Dinge, als äußere Erſcheinungen ſind neben einander im Raum, ſo gilt dieſe Regel allgemein und ohne Einſchränkung. Unſere

ſere Erörterung lehret demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Anſehung alles deſſen, was äußerlich als Gegenſtand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Anſehung der Dinge, wenn ſie durch die Vernunft an ſich ſelbſt erwogen werden, d. i. ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten alſo die empiriſche Realität des Raumes (in Anſehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob zwar die transſcendentale Idealität deſſelben, d. i. daß er Nichts ſey, ſo bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen, und ihn als etwas, was den Dingen an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, annehmen.

Es giebt aber auch auſſer dem Raum keine andere ſubjective und auf etwas äuſſeres bezogene Vorſtellung, die a priori objektiv heißen könnte. Denn man kann von keiner derſelben ſynthetiſche Sätze a priori, wie von der Anſchauung im Raume, herleiten §. 3. Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob ſie gleich darin mit der Vorſtellung des Raumes übereinkommen, daß ſie bloß zur ſubjectiven Beſchaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Geſichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil ſie bloß Empfindungen und nicht Anſchauungen ſind, an ſich kein Object, am wenigſten a priori, erkennen laſſen.

Die Abſicht dieſer Anmerkung geht nur dahin: zu verhüten, daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bey weitem unzulängliche Beiſpiele zu erläutern ſich einfallen laſſe, da nämlich etwa Farben, Geſchmack ꝛc. mit Recht nicht als Beſchaffenheit der Dinge, ſondern bloß als Veränderung unſeres Subjects, die ſo gar bey verſchiedenen Menſchen verſchieden ſeyn können, betrachtet werden. Denn in dieſem Falle gilt das, was urſprünglich ſelbſt nur Erſcheinung iſt, z. B. eine Roſe, im empiriſchen Verſtande für ein Ding an ſich ſelbſt, welches doch jedem Auge in Anſehung der Farbe anders erſcheinen kann. Dagegen iſt der Trans*ſcendentale* Begriff der Erſcheinungen im Raume eine critiſche Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeſchaut wird, eine Sache an ſich, noch daß der Raum eine Form der Dinge ſey, die ihnen etwa an ſich ſelbſt eigen wäre, ſondern daß uns die Gegenſtände an ſich gar nicht bekannt ſeyn, und, was wir äußere Gegenſtände nennen, nichts anders als bloße Vorſtellungen unſerer Sinnlichkeit ſeyn, deren Form der Raum iſt, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an ſich ſelbſt, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der

Der

Transſcendentalen Aeſthetik

Zweiter Abſchnitt.

Von der Zeit.

§. 4.

Metaphyſiſche Erörterung des Begriffs der Zeit.

Die Zeit iſt 1) kein empiriſcher Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichſeyn oder Aufeinanderfolgen würde ſelbſt nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorſtellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Vorausſetzung kann man ſich vorſtellen: daß einiges zu einer und derſelben Zeit (zugleich) oder in verſchiedenen Zeiten (nach einander) ſey.

2) Die Zeit iſt eine nothwendige Vorſtellung, die allen Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kann in Anſehung der Erſcheinungen überhaupt die Zeit ſelbſten nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erſcheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit iſt alſo a priori gegeben. In ihr allein iſt alle Wirklichkeit der Erſcheinungen möglich. Dieſe können insgeſamt wegfallen, aber ſie ſelbſt (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit,) kann nicht aufgehoben werden.

3) Auf

3) Auf dieſe Nothwendigkeit a priori gründet ſich auch die Möglichkeit apodictiſcher Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur Eine Dimenſion: verſchiedene Zeiten ſind nicht zugleich, ſondern nach einander (ſo wie verſchiedene Räume nicht nach einander, ſondern zugleich ſind). Dieſe Grundſätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn dieſe würde weder ſtrenge Allgemeinheit, noch apodictiſche Gewißheit geben. Wir würden nur ſagen können: ſo lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: ſo muß es ſich verhalten. Dieſe Grundſätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich ſind, und belehren uns von derſelben, und nicht durch dieſelbe.

4) Die Zeit iſt kein diſcurſiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, ſondern eine reine Form der ſinnlichen Anſchauung. Verſchiedene Zeiten ſind nur Theile eben derſelben Zeit. Die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt aber Anſchauung. Auch würde ſich der Satz, daß verſchiedene Zeiten nicht zugleich ſeyn können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten laſſen. Der Satz iſt ſynthetiſch, und kann aus Begriffen allein nicht entſpringen. Er iſt alſo in der Anſchauung und Vorſtellung der Zeit unmittelbar enthalten.

5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle beſtimmte Größe der Zeit nur durch

Ein-

Einſchränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich ſey. Daher muß die urſprüngliche Vorſtellung Zeit als uneingeſchränkt gegeben ſeyn. Wovon aber die Theile ſelbſt; und jede Größe eines Gegenſtandes, nur durch Einſchränkung beſtimmt vorgeſtellt werden können, da muß die ganze Vorſtellung nicht durch Begriffe gegeben ſeyn, (denn die enthalten nur Theilvorſtellungen,) ſondern es muß ihnen unmittelbare Anſchauung zum Grunde liegen.

§. 5.

Transſcendentale Erörterung des Begriffs der Zeit.

Ich kann mich deshalb auf Nr. 3. berufen, wo ich, um kurz zu ſeyn, das, was eigentlich transſcendental iſt, unter die Artikel der metaphyſiſchen Erörterung geſetzt habe. Hier füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich iſt: daß, wenn dieſe Vorſtellung nicht Anſchauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch ſey, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate (z. B. das Seyn an einem Orte und das Nichtſeyn eben deſſelben Dinges an demſelben Orte) in einem und demſelben Objecte begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide contradicto-

riſch

riſch= entgegengeſetzte Beſtimmungen in einem Dinge, nämlich nach einander, anzutreffen ſeyn. Alſo erklärt unſer Zeitbegriff die Möglichkeit ſo vieler ſynthetiſcher Erkenntniß a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar iſt, darlegt.

§. 6.

Schlüſſe aus dieſen Begriffen.

a) Die Zeit iſt nicht etwas, was für ſich ſelbſt beſtünde, oder den Dingen als objective Beſtimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen ſubjectiven Bedingungen der Anſchauung derſelben abſtrahirt: denn im erſten Fall würde ſie etwas ſeyn, was ohne wirklichen Gegenſtand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweyte betrifft, ſo könnte ſie als eine den Dingen ſelbſt anhangende Beſtimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenſtänden als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch ſynthetiſche Sätze erkannt und angeſchaut werden. Dieſe letztere findet dagegen ſehr wohl ſtatt, wenn die Zeit nichts als die ſubjective Bedingung iſt, unter der alle Anſchauungen in uns ſtatt finden können. Denn da kann dieſe Form der innern Anſchauung vor den Gegenſtänden, mithin a priori, vorgeſtellt werden.

b) Die Zeit iſt nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anſchauens unſerer ſelbſt und unſers innern Zuſtandes. Denn die Zeit kann keine Beſtimmung äußerer Erſcheinungen ſeyn, ſie gehöret we=

der zu einer Geſtalt, oder Lage ꝛc. dagegen beſtimmt ſie das Verhältniß der Vorſtellungen in unſerm innern Zuſtande. Und, eben weil dieſe innere Anſchauung keine Geſtalt giebt, ſuchen wir auch dieſen Mangel durch Analogien zu erſetzen, und ſtellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimenſion iſt, und ſchließen aus den Eigenſchaften dieſer Linie auf alle Eigenſchaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Theile der erſtern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander ſind. Hieraus erhellet auch, daß die Vorſtellung der Zeit ſelbſt Anſchauung ſey, weil alle ihre Verhältniſſe ſich an einer äußern Anſchauung ausdrücken laſſen.

c) Die Zeit iſt die formale Bedingung a priori aller Erſcheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Forme aller äußeren Anſchauung iſt als Bedingung a priori bloß auf äußere Erſcheinungen eingeſchränkt. Dagegen weil alle Vorſtellungen, ſie mögen nun äußere Dinge zum Gegenſtande haben, oder nicht, doch an ſich ſelbſt, als Beſtimmungen des Gemüths, zum innern Zuſtande gehören: dieſer innere Zuſtand aber, unter der formalen Bedingung der innern Anſchauung, mithin der Zeit gehöret, ſo iſt die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erſcheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unſerer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erſcheinungen.

Wenn ich a priori ſagen kann: alle äußere Erſcheinungen ſind im Raume, und nach den Verhältniſſen des Raumes a priori beſtimmt, ſo kann ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein ſagen: alle Erſcheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenſtände der Sinne ſind in der Zeit, und ſtehen nothwendiger Weiſe in Verhältniſſen der Zeit.

Wenn wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung, auch alle äußere Anſchauungen in der Vorſtellungs-Kraft zu befaſſen, abſtrahiren, und mithin die Gegenſtände nehmen, ſo wie ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, ſo iſt die Zeit, nichts. Sie iſt nur von objectiver Gültigkeit in Anſehung der Erſcheinungen, weil dieſes ſchon Dinge ſind, die wir als Gegenſtände unſrer Sinne annehmen: aber ſie iſt nicht mehr objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unſrer Anſchauung, mithin derjenigen Vorſtellungsart, welche uns eigenthümlich iſt, abſtrahirt, und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit iſt alſo lediglich eine ſubjective Bedingung unſerer (menſchlichen) Anſchauung, (welche jederzeit ſinnlich iſt, d. i. ſo fern wir von Gegenſtänden afficirt werden,) und an ſich, außer dem Subjecte, nichts. Nichts deſto weniger iſt ſie in Anſehung aller Erſcheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, nothwendiger Weiſe objectiv. Wir können nicht ſagen: alle Dinge ſind in der Zeit, weil bey dem Begriff der Dinge

überhaupt von aller Art der Anſchauung derſelben abſtrahirt wird, dieſe aber die eigentliche Bedingung iſt, unter der die Zeit in die Vorſtellung der Gegenſtände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge, als Erſcheinungen (Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung), ſind in der Zeit; ſo hat der Grundſatz ſeine gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unſere Behauptungen lehren demnach empiriſche Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Anſehung aller Gegenſtände, die jemals unſern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unſere Anſchauung jederzeit ſinnlich iſt, ſo kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörete. Dagegen beſtreiten wir der Zeit allen Anſpruch auf abſolute Realität, da ſie nämlich, auch ohne auf die Form unſerer ſinnlichen Anſchauung Rückſicht zu nehmen, ſchlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenſchaft anhinge. Solche Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin beſteht alſo die transſcendentale Idealität der Zeit, nach welcher ſie, wenn man von den ſubjectiven Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung abſtrahirt, gar nichts iſt, und den Gegenſtänden an ſich ſelbſt (ohne ihr Verhältniß auf unſere Anſchauung) weder ſubſiſtirend noch inhärirend beygezählt werden kann. Doch iſt dieſe Idealität, eben

ſo

ſo wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindung in Vergleichung zu ſtellen, weil man doch dabey von der Erſcheinung ſelbſt, der dieſe Prädicate inhäriren, vorausſetzt, daß ſie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer, ſo fern ſie bloß empiriſch iſt, d. i. den Gegenſtand ſelbſt bloß als Erſcheinung angeht: wovon die obige Anmerkung des erſteren Abſchnitts nachzuſehen iſt.

§. 7.

Erläuterung.

Wider dieſe Theorie, welche der Zeit empiriſche Realität zugeſtehet, aber die abſolute und transſcendentale beſtreitet, habe ich von einſehenden Männern einen Einwurf ſo einſtimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müſſe ſich natürlicher Weiſe bey jedem Leſer, dem dieſe Betrachtungen ungewohnt ſind, vorfinden. Er lautet alſo: Veränderungen ſind wirklich (dies beweiſet der Wechſel unſerer eigenen Vorſtellungen, wenn man gleich alle äußere Erſcheinungen, ſamt deren Veränderungen, leugnen wollte). Nun ſind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich iſt die Zeit etwas wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit iſt allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anſchauung. Sie hat alſo ſubjective Realität in Anſehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vor-

ſtellung von der Zeit und meinen Beſtimmungen in ihr. Sie iſt alſo wirklich nicht als Object, ſondern als die Vorſtellungsart meiner ſelbſt als Objects anzuſehen. Wenn aber ich ſelbſt, oder ein ander Weſen mich, ohne dieſe Bedingung der Sinnlichkeit, anſchauen könnte, ſo würden eben dieſelben Beſtimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorſtellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorſtellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Es bleibt alſo ihre empiriſche Realität als Bedingung aller unſrer Erfahrungen. Nur die abſolute Realität kann ihr nach dem oben angeführten nicht zugeſtanden werden. Sie iſt nichts, als die Form unſrer inneren Anſchauung *). Wenn man von ihr die beſondere Bedingung unſerer Sinnlichkeit wegnimmt, ſo verſchwindet auch der Begriff der Zeit, und ſie hängt nicht an den Gegenſtänden ſelbſt, ſondern bloß am Subjecte, welches ſie anſchauet.

Die Urſache aber, weswegen dieſer Einwurf ſo einſtimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Ein-

*) Ich kann zwar ſagen: meine Vorſtellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir ſind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes, bewußt. Die Zeit ich darum nicht etwas an ſich ſelbſt, auch keine den Dingen objectiv anhängende Beſtimmung.

Einleuchtendes einzuwenden wiſſen, iſt dieſe. Die abſolute Realität des Raumes hoffeten ſie nicht apodictiſch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegenſteht, nach welchem die Wirklichkeit äuſſerer Gegenſtände keines ſtrengen Beweiſes fähig iſt: Dagegen die des Gegenſtandes unſerer innern Sinnen (meiner ſelbſt und meines Zuſtandes) unmittelbar durchs Bewußtſeyn klar iſt. Jene konnten ein bloßer Schein ſeyn, dieſer aber iſt, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorſtellungen beſtreiten darf, gleichwohl nur zur Erſcheinung gehören, welche jederzeit zwey Seiten hat, die eine, da das Object an ſich ſelbſt betrachtet wird, (unangeſehen der Art, daſſelbe anzuſchauen, deſſen Beſchaffenheit aber eben darum jederzeit problematiſch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anſchauung dieſes Gegenſtandes geſehen wird, welche nicht in dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, ſondern im Subjecte, dem derſelbe erſcheint, geſucht werden muß, gleichwohl aber der Erſcheinung dieſes Gegenſtandes wirklich und nothwendig zukommt.

Zeit und Raum ſind demnach zwey Erkenntnißquellen, aus denen a priori verſchiedene ſynthetiſche Erkenntniſſe geſchöpft werden können, wie vornemlich die reine Mathematik in Anſehung der Erkenntniſſe vom Raume und deſſen Verhältniſſen ein glänzendes Beyſpiel

giebt. Sie ſind nämlich beide zuſammengenommen reine Formen aller ſinnlichen Anſchauung, und machen dadurch ſynthetiſche Sätze a priori möglich. Aber dieſe Erkenntnißquellen a priori beſtimmen ſich eben dadurch (daß ſie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit ſeyn) ihre Grenzen, nämlich, daß ſie bloß auf Gegenſtände gehen, ſo fern ſie als Erſcheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an ſich ſelbſt darſtellen. Jene allein ſind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus wenn man hinausgehet, weiter kein objectiver Gebrauch derſelben ſtatt findet. Dieſe Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntniß unangetaſtet: denn wir ſind derſelben eben ſo gewiß, ob dieſe Formen den Dingen an ſich ſelbſt, oder nur unſrer Anſchauung dieſer Dinge nothwendiger Weiſe anhangen. Dagegen die, ſo die abſolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, ſie mögen ſie nun als ſubſiſtirend, oder nur inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung ſelbſt uneinig ſeyn müſſen. Denn, entſchließen ſie ſich zum erſteren, (welches gemeiniglich die Parten der mathematiſchen Naturforſcher iſt,) ſo müſſen ſie zwey ewige und unendliche für ſich beſtehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche daſind (ohne daß doch etwas Wirkliches iſt,) nur um alles Wirkliche in ſich zu befaſſen. Nehmen ſie die zweyte Partey (von der einige metaphyſiſche Naturlehrer ſind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abſtrahirte, ob zwar in der Abſonderung verworren vorgeſtellte, Verhältniſſe

der

der Erſcheinungen (neben oder nach einander); ſo müſſen ſie den mathematiſchen Lehren a priori in Anſehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigſtens die apodictiſche Gewißheit beſtreiten, indem dieſe a poſteriori gar nicht ſtatt findet, und die Begriffe a priori von Raum und Zeit, dieſer Meinung nach, nur Geſchöpfe der Einbildungskraft ſind, deren Quell wirklich in der Erfahrung geſucht werden muß, aus deren abſtrahirten Verhältniſſen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derſelben enthält, aber ohne die Reſtrictionen, welche die Natur mit denſelben verknüpft hat, nicht ſtatt finden kann. Die erſteren gewinnen ſo viel, daß ſie für die mathematiſchen Behauptungen ſich das Feld der Erſcheinungen frey machen. Dagegen verwirren ſie ſich ſehr durch eben dieſe Bedingungen, wenn der Verſtand über dieſes Feld hinausgehen will. Die zweyten gewinnen zwar in Anſehung des letztern, nämlich, daß die Vorſtellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn ſie von Gegenſtänden nicht als Erſcheinungen, ſondern bloß im Verhältniß auf den Verſtand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematiſcher Erkenntniſſe a priori (indem ihnen eine wahre und objectiv gültige Anſchauung a priori fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungsgeſetze mit jenen Behauptungen in nothwendige Einſtimmung bringen. In unſerer Theorie, von der wahren Beſchaffenheit dieſer zwey urſprüng-

lichen Formen der Sinnlichkeit, iſt beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

Daß ſchlüßlich die transſcendentale Aeſthetik nicht mehr, als dieſe zwey Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, iſt daraus klar, weil alle andre zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, ſelbſt der der Bewegung, welcher beide Stücke vereiniget, etwas Empiriſches vorausſetzen. Denn dieſe ſetzt die Wahrnehmung von etwas beweglichem voraus. Im Raum, an ſich ſelbſt betrachtet, iſt aber nichts bewegliches: Daher das Bewegliche etwas ſeyn muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empiriſches Datum. Eben ſo kann die transſcendentale Aeſthetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen: denn die Zeit ſelbſt verändert ſich nicht, ſondern etwas, das in der Zeit iſt. Alſo wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Daſeyn, und der Succeſſion ſeiner Beſtimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

§. 8.

§. 8.
Allgemeine Anmerkungen
zur
Transſcendentalen Aeſthetik.

I. Zuerſt wird es nöthig ſeyn, uns ſo deutlich, als möglich, zu erklären, was in Anſehung der Grundbeſchaffenheit der ſinnlichen Erkenntniß überhaupt unſre Meinung ſey, um aller Misdeutung derſelben vorzubeugen.

Wir haben alſo ſagen wollen: daß alle unſre Anſchauung nichts als die Vorſtellung von Erſcheinung ſey: daß die Dinge, die wir anſchauen, nicht das an ſich ſelbſt ſind, wofür wir ſie anſchauen, noch ihre Verhältniſſe ſo an ſich ſelbſt beſchaffen ſind, als ſie uns erſcheinen, und daß, wenn wir unſer Subject oder auch nur die ſubjective Beſchaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beſchaffenheit, alle Verhältniſſe der Objecte im Raum und Zeit, ja ſelbſt Raum und Zeit verſchwinden würden, und als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns exiſtiren können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenſtänden an ſich und abgeſondert von aller dieſer Receptivität unſerer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unſere Art, ſie wahrnehmen, die uns eigenthümlich iſt, die auch nicht nothwendig jedem Weſen, ob zwar jedem Menſchen, zukommen muß. Mit dieſer haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit ſind die

reinen

reinen Formen derſelben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und ſie heißet darum reine Anſchauung; dieſe aber iſt das in unſerm Erkenntniß, was da macht, daß ſie Erkenntniß a poſteriori d. i. empiriſche Anſchauung heißt. Jene hängen unſrer Sinnlichkeit ſchlechthin nothwendig an, welcher Art auch unſere Empfindungen ſeyn mögen; dieſe können ſehr verſchieden ſeyn. Wenn wir dieſe unſre Anſchauung auch zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, ſo würden wir dadurch der Beſchaffenheit der Gegenſtände an ſich ſelbſt nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unſre Art der Anſchauung d. i. unſere Sinnlichkeit vollſtändig erkennen, und dieſe immer nur unter den dem Subject urſprünglich anhängenden Bedingungen, von Raum und Zeit; was die Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn mögen, würde uns durch die aufgeklärteſte Erkenntniß der Erſcheinung derſelben, die uns allein gegeben iſt, doch niemals bekannt werden.

Daß daher unſere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorſtellung der Dinge ſey, welche lediglich das enthält, was ihnen an ſich ſelbſt zukömmt, aber nur unter einer Zuſammenhäufung von Merkmalen und Theilvorſtellungen, die wir nicht mit Bewußtſeyn auseinander ſetzen, iſt eine Verfälſchung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erſcheinung, welche die ganze Lehre derſelben unnütz und leer macht. Der Unterſchied einer undeutli-

chen

chen von der deutlichen Vorſtellung iſt bloß logiſch, und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von **Recht**, deſſen ſich der geſunde Verſtand bedient, eben daſſelbe, was die ſubtilſte Speculation aus ihm entwickeln kann, nur daß im gemeinen und practiſchen Gebrauche man ſich dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen in dieſem Gedanken, nicht bewußt iſt. Darum kann man nicht ſagen, daß der gemeine Begriff ſinnlich ſey, eine bloße Erſcheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erſcheinen, ſondern ſein Begriff liegt im Verſtande, und ſtellet eine Beſchaffenheit (die moraliſche) der Handlungen vor, die ihnen an ſich ſelbſt zukommt. Dagegen enthält die Vorſtellung eines Körpers in der Anſchauung gar nichts, was einem Gegenſtande an ſich ſelbſt zukommen könnte, ſondern bloß die Erſcheinungen von etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und dieſe Receptivität unſerer Erkenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntniß des Gegenſtandes an ſich ſelbſt, ob man jene (die Erſcheinung) gleich bis auf den Grund durchſchauen möchte, dennoch himmelweit unterſchieden.

Die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie hat daher allen Unterſuchungen über die Natur und den Urſprung unſerer Erkenntniſſe einen ganz unrechten Geſichtspunct angewieſen, indem ſie den Unterſchied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logiſch betrachtete, da er offenbar transſcendental iſt, und nicht bloß die Form der Deutlich-

keit

keit oder Undeutlichkeit, ſondern den Urſprung und den Inhalt derſelben betrift, ſo daß wir durch die erſtere die Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt nicht bloß undeutlich, ſondern gar nicht erkennen, und, ſo bald wir unſre ſubjective Beſchaffenheit wegnehmen, das vorgeſtellte Object mit den Eigenſchaften, die ihm die ſinnliche Anſchauung beylegte, überall nirgend anzutreffen iſt, noch angetroffen werden kann, indem eben dieſe ſubjective Beſchaffenheit die Form deſſelben, als Erſcheinung, beſtimmt.

Wir unterſcheiden ſonſt wohl unter Erſcheinungen, das, was der Anſchauung derſelben weſentlich anhängt, und für jeden menſchlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derſelben nur zufälliger Weiſe zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, ſondern nur auf eine beſondre Stellung oder Organiſation dieſes oder jenes Sinnes gültig iſt. Und da nennt man die erſtere Erkenntniß eine ſolche, die den Gegenſtand an ſich ſelbſt vorſtellt, die zweyte aber nur die Erſcheinung deſſelben. Dieſer Unterſchied iſt aber nur empiriſch. Bleibt man dabey ſtehen, (wie es gemeiniglich geſchieht,) und ſieht jene empiriſche Anſchauung nicht wiederum (wie es geſchehen ſollte) als bloße Erſcheinung an, ſo daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an ſich ſelbſt anginge, anzutreffen iſt, ſo iſt unſer transſcendentaler Unterſchied verlohren, und wir glauben alsdenn doch, Dinge an ſich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) ſelbſt bis zu der tiefſten Erfor-

ſchung ihrer Gegenſtände mit nichts, als Erſcheinungen, zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erſcheinung bey einem Sonnregen nennen, dieſen Regen aber die Sache an ſich ſelbſt, welches auch richtig iſt, ſo fern wir den letztern Begriff nur phyſiſch verſtehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verſchiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anſchauung ſo und nicht anders beſtimmt iſt. Nehmen wir aber dieſes Empiriſche überhaupt, und fragen, ohne uns an die Einſtimmung deſſelben mit jedem Menſchenſinne zu kehren, ob auch dieſes einen Gegenſtand an ſich ſelbſt (nicht die Regentropfen, denn die ſind denn ſchon, als Erſcheinungen, empiriſche Objecte,) vorſtelle, ſo iſt die Frage von der Beziehung der Vorſtellung auf den Gegenſtand transſcendental, und nicht allein dieſe Tropfen ſind bloße Erſcheinungen, ſondern ſelbſt ihre runde Geſtalt, ja ſogar der Raum, in welchem ſie fallen, ſind nichts an ſich ſelbſt, ſondern bloße Modificationen, oder Grundlagen unſerer ſinnlichen Anſchauung, das transſcendentale Object aber bleibt uns unbekannt.

Die zweyte wichtige Angelegenheit unſerer transſcendentalen Aeſthetik iſt, daß ſie nicht bloß als ſcheinbare Hypotheſe einige Gunſt erwerbe, ſondern ſo gewiß und ungezweifelt ſey, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen ſoll. Um dieſe Gewißheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran deſſen Gültigkeit augen-

ſcheinlich werden und zu mehrer Klarheit deſſen, was §. 3. angeführt worden, dienen kann.

Setzet demnach, Raum und Zeit ſeyen an ſich ſelbſt objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an ſich ſelbſt, ſo zeigt ſich erſtlich: daß von beiden a priori apodictiſche und ſynthetiſche Sätze in großer Zahl vornehmlich vom Raum vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beyſpiel unterſuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie ſynthetiſch a priori und mit apodictiſcher Gewißheit erkannt werden, ſo frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze, und worauf ſtützt ſich unſer Verſtand, um zu dergleichen ſchlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen? Es iſt kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anſchauungen; beide aber, als ſolche, die entweder a priori oder a poſteriori gegeben ſind. Die letztern, nämlich empiriſche Begriffe, imgleichen das, worauf ſie ſich gründen, die empiriſche Anſchauung, können keinen ſynthetiſchen Satz geben, als nur einen ſolchen, der auch bloß empiriſch d. i. ein Erfahrungsſatz iſt, mithin niemals Nothwendigkeit und abſolute Allgemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Characteriſtiſche aller Sätze der Geometrie iſt. Was aber das erſtere und einzige Mittel ſeyn würde, nämlich durch bloße Begriffe oder durch Anſchauungen a priori, zu dergleichen Erkenntniſſen zu gelangen, ſo iſt klar, daß aus bloßen Begriffen gar keine ſynthetiſche Erkenntniß, ſondern lediglich analytiſche erlangt werden

kann

kann. Nehmet nur den Satz: daß durch zwey gerade Linien ſich gar kein Raum einſchließen laſſe, mithin keine Figur möglich ſey, und verſucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwey abzuleiten; oder auch, daß aus dreyen geraden Linien eine Figur möglich ſey, und verſucht es eben ſo bloß aus dieſen Begriffen. Alle eure Bemühung iſt vergeblich, und ihr ſeht euch genöthiget, zur Anſchauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit thut. Ihr gebt euch alſo einen Gegenſtand in der Anſchauung; von welcher Art aber iſt dieſe, iſt es eine reine Anſchauung a priori oder eine empiriſche? Wäre das letzte, ſo könnte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodictiſcher Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müßt alſo euren Gegenſtand a priori in der Anſchauung geben, und auf dieſen euren ſynthetiſchen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuſchauen; wäre dieſe ſubjective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Object dieſer (äußeren) Anſchauung ſelbſt möglich iſt; wäre der Gegenſtand (der Triangel) etwas an ſich ſelbſt ohne Beziehung auf euer Subject: wie könntet ihr ſagen, daß, was in euren ſubjectiven Bedingungen einen Triangel zu conſtruiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an ſich ſelbſt nothwendig zukommen müſſe? denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drey Linien) nichts neues (die Figur) hinzufügen, welches

darum nothwendig an dem Gegenſtande angetroffen werden müßte, da dieſer vor eurer Erkenntniß und nicht durch dieſelbe gegeben iſt. Wäre alſo nicht der Raum (und ſo auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anſchauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenſtände ſeyn können, die ohne dieſe ſubjective Bedingungen an ſich nichts ſind; ſo könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objecte ſynthetiſch ausmachen. Es iſt alſo ungezweifelt gewiß, und nicht bloß möglich, oder auch wahrſcheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, bloß ſubjective Bedingungen aller unſrer Anſchauung ſind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenſtände bloße Erſcheinungen und nicht für ſich in dieſer Art gegebene Dinge ſind, von denen ſich auch um deswillen, was die Form derſelben betrifft, vieles a priori ſagen läßt, niemals aber das Mindeſte von dem Dinge an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mag.

II. Zur Beſtätigung dieſer Theorie von der Idealität des äußeren ſowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne, als bloßer Erſcheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unſerem Erkenntniß zur Anſchauung gehört, (alſo Gefühl der Luſt und Unluſt, und den Willen, die gar nicht Erkenntniſſe ſind, ausgenommen), nichts als bloße Verhältniſſe enthalte, der Oerter in einer Anſchauung (Ausdehnung),

Veränderung der Oerter (Bewegung), und Geſetze, nach denen dieſe Veränderung beſtimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig ſey, oder was es außer der Ortsveränderung in den Dingen ſelbſt wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältniſſe doch nicht eine Sache an ſich erkannt: alſo iſt wohl zu urtheilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnißvorſtellungen gegeben werden, dieſer auch nur das Verhältniß eines Gegenſtandes auf das Subject in ſeiner Vorſtellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objecte an ſich zukömmt. Mit der inneren Anſchauung iſt es eben ſo bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorſtellung äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unſer Gemüth beſetzen, ſondern die Zeit, in die wir dieſe Vorſtellungen ſetzen, die ſelbſt dem Bewuſtſeyn derſelben in der Erfahrung vorhergeht, und als formale Bedingung der Art, wie wir ſie im Gemüthe ſetzen, zum Grunde liegt, enthält ſchon Verhältniſſe des Nacheinander-, des Zugleichſeyns, und deſſen, was mit dem Nacheinanderſeyn zugleich iſt (des Beharrlichen). Nun iſt das, was, als Vorſtellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anſchauung, und, wenn ſie nichts als Verhältniſſe enthält, die Form der Anſchauung, welche, da ſie nichts vorſtellt, außer ſo fern etwas im Gemüthe geſetzt wird, nichts anders ſeyn kann, als die Art wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieſes

Setzen ihrer Vorſtellung, mithin durch ſich ſelbſt afficirt wird, d. i. ein innerer Sinn ſeiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgeſtellt wird, iſt ſo fern jederzeit Erſcheinung, und ein innerer Sinn würde alſo entweder gar nicht eingeräumt werden müſſen, oder das Subject, welches der Gegenſtand derſelben iſt, würde durch denſelben nur als Erſcheinung vorgeſtellt werden können, nicht wie es von ſich ſelbſt urtheilen würde, wenn ſeine Anſchauung bloße Selbſtthätigkeit, d. i. intellectuell, wäre. Hiebey beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subject ſich ſelbſt innerlich anſchauen könne; allein dieſe Schwierigkeit iſt jeder Theorie gemein. Des Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt (Apperception) iſt die einfache Vorſtellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subject ſelbſtthätig gegeben wäre, ſo würde die innere Anſchauung intellectuell ſeyn. Im Menſchen erfordert dieſes Bewußtſeyn innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieſes ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muß, um dieſes Unterſchiedes willen, Sinnlichkeit heißen. Wenn das Vermögen ſich bewußt zu werden, das, was im Gemüthe liegt, aufſuchen (apprehendiren) ſoll, ſo muß es daſſelbe afficiren, und kan allein auf ſolche Art eine Anſchauung ſeiner ſelbſt hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüthe beyſammen iſt, in der Vorſtellung

der

der Zeit beſtimmt; da es denn ſich ſelbſt anſchauet, nicht wie es ſich unmittelbar ſelbſtthätig vorſtellen würde, ſondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich wie es ſich erſcheint, nicht wie es iſt.

III. Wenn ich ſage: im Raum und der Zeit ſtellt die Anſchauung, ſo wohl der äußeren Objecte, als auch die Selbſtanſchauung des Gemüths, beides vor, ſo wie es unſere Sinne afficirt, d. i. wie es erſcheint; ſo will das nicht ſagen, daß dieſe Gegenſtände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erſcheinung werden jederzeit die Objecte, ja ſelbſt die Beſchaffenheiten, die wir ihnen beylegen, als etwas wirklich gegebenes angeſehen, nur daß, ſo fern dieſe Beſchaffenheit nur von der Anſchauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenſtandes zu ihm abhängt, dieſer Gegenſtand als Erſcheinung von ihm ſelber als Object an ſich unterſchieden wird. So ſage ich nicht, die Körper ſcheinen bloß außer mir zu ſeyn, oder meine Seele ſcheint nur in meinem Selbſtbewußtſeyn gegeben zu ſeyn, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daſeyns, gemäß ich beide ſetze, in meiner Anſchauungsart und nicht in dieſen Objecten an ſich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erſcheinung zählen ſollte, bloßen Schein machte *). Dieſes

*) Die Prädicate der Erſcheinung können dem Objecte ſelbſt beygelegt werden, in Verhältniß auf unſeren Sinn, z. B. der

ſes geſchieht aber nicht nach unſerem Princip der Idealität aller unſerer ſinnlichen Anſchauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorſtellungsformen objective Realität beylegt, ſo kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beſchaffenheiten anſieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an ſich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man ſich alsdenn verwickelt, indem zwey unendliche Dinge, die nicht Subſtanzen, auch nicht etwas wirklich den Subſtanzen inhärirendes, dennoch aber exiſtirendes,

der Roſe die rothe Farbe, oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädicat dem Gegenſtande beygelegt werden, eben darum, weil er, was dieſem nur in Verhältniß auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subject zukommt, dem Object für ſich beygelegt, z. B. die zwey Henkel, die man anfänglich dem Saturn beylegte. Was gar nicht am Objecte an ſich ſelbſt, jederzeit aber im Verhältniſſe deſſelben zum Subject anzutreffen und von der Vorſtellung des erſteren unzertrennlich iſt, iſt Erſcheinung und ſo werden die Prädicate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenſtänden der Sinne, als ſolchen beygelegt, und hierinn iſt kein Schein. Dagegen, wenn ich der Roſe an ſich die Röthe, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenſtänden die Ausdehnung an ſich beylege, ohne auf ein beſtimmtes Verhältniß dieſer Gegenſtände zum Subject zu ſehen und mein Urtheil darauf einzuſchränken; alsdenn allererſt entſpringt der Schein.

des, ja die nothwendige Bedingung der Exiſtenz aller Dinge ſeyn müſſen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle exiſtirende Dinge aufgehoben werden, ſo kann man es dem guten Berkley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabſetzte, ja es müßte ſo gar unſere Exiſtenz, die auf ſolche Art von der für ſich beſtehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit abhängig gemacht wäre, mit dieſer in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die ſich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen laſſen.

IV. In der natürlichen Theologie, da man ſich einen Gegenſtand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenſtand der Anſchauung, ſondern der ihm ſelbſt durchaus kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung ſeyn kann, iſt man ſorgfältig darauf bedacht, von aller ſeiner Anſchauung (denn dergleichen muß alles ſein Erkenntniß ſeyn, und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweiſet) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuſchaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieſes thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an ſich ſelbſt gemacht hat, und zwar ſolchen, die, als Bedingungen der Exiſtenz der Dinge a priori, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge ſelbſt aufgehoben hätte: denn, als Bedingungen alles Daſeyns überhaupt, müßten ſie es auch vom Daſeyn Gottes ſeyn. Es bleibt nichts übrig, wenn man ſie nicht zu objectiven Formen

aller Dinge machen will, als daß man ſie zu ſubjectiven Formen unſerer äußeren ſowohl als innern Anſchauungsart macht, die darum ſinnlich heißt, weil ſie nicht urſprünglich, d. i. eine ſolche iſt, durch die ſelbſt das Daſeyn des Objects der Anſchauung gegeben wird (und die, ſo viel wir einſehen, nur dem Urweſen zukommen kann), ſondern von dem Daſeyn des Objects abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorſtellungsfähigkeit des Subjects durch daſſelbe afficirt wird, möglich iſt.

Es iſt auch nöthig, daß wir die Anſchauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menſchen einſchränken; es mag ſeyn, daß alle endliche denkende Weſen hierin mit dem Menſchen nothwendig übereinkommen müſſe, (wiewohl wir dieſes nicht entſcheiden können), ſo hört ſie um dieſer Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu ſeyn, eben darum, weil ſie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht urſprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellectuelle Anſchauung iſt, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urweſen, niemals aber einem, ſeinem Daſeyn ſowohl als ſeiner Anſchauung nach (die ſein Daſeyn in Beziehung auf gegebene Objecte beſtimmt), abhängigen Weſen zuzukommen ſcheint; wiewol die letztere Bemerkung zu unſerer äſthetiſchen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweggrund gezählt werden muß.

Beſchluß

Beſchluß von der transſcendentalen Aeſthetik.

Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflöſung der allgemeinen Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie: wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? nämlich reine Anſchauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urtheile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anſchauung, die ihm entſpricht, a priori entdeckt werden und mit jenem ſynthetiſch verbunden werden kann, welche Urtheile aber aus dieſem Grunde nie weiter, als auf Gegenſtände der Sinne reichen, und nur für Objecte möglicher Erfahrung gelten können.

Der

Transſcendentalen Elementarlehre

Zweyter Theil.

Die Transſcendentale Logik.

Einleitung.

Idee einer transſcendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unſere Erkenntniß entſpringt aus zwey Grundquellen des Gemüths, deren die erſte iſt, die Vorſtellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweyte das Vermögen, durch dieſe Vorſtellungen einen Gegenſtand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erſtere wird uns ein Gegenſtand gegeben, durch die zweyte wird dieſer im Verhältniß auf jene Vorſtellung (als bloße Beſtimmung des Gemüths) gedacht. Anſchauung und Begriffe machen alſo die Elemente aller unſrer Erkenntniß aus, ſo daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correſpondirende Anſchauung, noch Anſchauung ohne Begriffe, ein Erkenntniß abgeben können. Beide ſind entweder rein, oder empiriſch. Empiriſch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenſtandes vorausſetzt) darin enthalten iſt: rein aber, wenn der Vorſtellung keine Empfindung beygemiſcht iſt. Man kann die letztere die Materie der ſinnlichen Erkenntniß nennen. Daher enthält reine

An=

Anſchauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeſchaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt. Nur allein reine Anſchauungen oder Begriffe ſind a priori möglich, empiriſche nur a poſteriori.

Wollen wir die Receptivität unſeres Gemüths, Vorſtellungen zu empfangen, ſo fern es auf irgend eine Weiſe afficirt wird, Sinnlichkeit nennen; ſo iſt dagegen das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntniſſes, der Verſtand. Unſre Natur bringt es ſo mit ſich, daß die Anſchauung niemals anders als ſinnlich ſeyn kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden. Dagegen iſt das Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken, der Verſtand. Keine dieſer Eigenſchaften iſt der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenſtand gegeben, und ohne Verſtand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind. Daher iſt es eben ſo nothwendig, ſeine Begriffe ſinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenſtand in der Anſchauung beyzufügen,) als ſeine Anſchauungen ſich verſtändlich zu machen (d. i. ſie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Functionen nicht vertauſchen. Der Verſtand vermag nichts anzuſchauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß ſie ſich vereinigen, kann Erkennt-

kenntniß entſpringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermiſchen, ſondern man hat große Urſache, jedes von dem andern ſorgfältig abzuſondern, und zu unterſcheiden. Daher unterſcheiden wir die Wiſſenſchaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aeſthetik, von der Wiſſenſchaft der Verſtandsregeln überhaupt, d. i. der Logik.

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Abſicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des beſondern Verſtandesgebrauchs. Die erſte enthält die ſchlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes ſtatt findet, und geht alſo auf dieſen, unangeſehen der Verſchiedenheit der Gegenſtände, auf welche er gerichtet ſeyn mag. Die Logik des beſondern Verſtandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewiſſe Art von Gegenſtänden richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, dieſe aber das Organon dieſer oder jener Wiſſenſchaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädevtik der Wiſſenſchaften vorangeſchickt, ob ſie zwar, nach dem Gange der menſchlichen Vernunft, das ſpäteſte iſt, wozu ſie allererſt gelangt, wenn die Wiſſenſchaft ſchon lange fertig iſt, und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenſtände ſchon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn

man die Regel angeben will, wie ſich eine Wiſſenſchaft von ihnen zu Stande bringen laſſe.

Die allgemeine Logik iſt nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der erſteren abſtrahiren wir von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand ausgeübet wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Geſetzen des Gedächtniſſes, der Macht der Gewohnheit, der Neigung ꝛc. mithin auch den Quellen der Vorurtheile, ja gar überhaupt von allen Urſachen, daraus uns gewiſſe Erkenntniſſe entſpringen, oder untergeſchoben werden mögen, weil ſie bloß den Verſtand unter gewiſſen Umſtänden ſeiner Anwendung betreffen, und, um dieſe zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine allgemeine, aber reine Logik, hat es alſo mit lauter Principien a priori zu thun, und iſt ein Canon des Verſtandes und der Vernunft, aber nur in Anſehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag ſeyn, welcher er wolle, (empiriſch oder transſcendental). Eine allgemeine Logik heißt aber alsdenn angewandt, wenn ſie auf die Regeln des Gebrauchs des Verſtandes unter den ſubjectiven empiriſchen Bedingungen, die uns die Pſychologie lehrt, gerichtet iſt. Sie hat alſo empiriſche Principien, ob ſie zwar in ſo fern allgemein iſt, daß ſie auf den Verſtandesgebrauch ohne Unterſchied der Gegenſtände geht. Um deswillen iſt ſie auch weder ein Canon des Verſtandes überhaupt, noch ein Organon beſondrer Wiſ-

ſenſchaften, ſondern lediglich ein Catharticon des gemeinen Verſtandes.

In der allgemeinen Logik muß alſo der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen ſoll, von demjenigen gänzlich abgeſondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erſtere iſt eigentlich nur allein Wiſſenſchaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die ſchulgerechte Darſtellung einer Elementarlehre des Verſtandes erfordert. In dieſer müſſen alſo die Logiker jederzeit zwey Regeln vor Augen haben.

1) Als allgemeine Logik abſtrahirt ſie von allem Inhalt der Verſtandeserkenntniß, und der Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände, und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu thun.

2) Als reine Logik hat ſie keine empiriſche Principien, mithin ſchöpft ſie nichts (wie man ſich bisweilen überredet hat) aus der Pſychologie, die alſo auf den Canon des Verſtandes gar keinen Einfluß hat. Sie iſt eine demonſtrirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß ſeyn.

Was ich die angewandte Logik nenne, (wider die gemeine Bedeutung dieſes Worts, nach der ſie gewiſſe Exercitien, dazu die reine Logik die Regel giebt, enthalten ſoll,) ſo iſt ſie eine Vorſtellung des Verſtandes und der Regeln ſeines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects

die

die dieſen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgeſamt nur empiriſch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerkſamkeit, deren Hinderniß und Folgen, dem Urſprunge des Irrthums, dem Zuſtande des Zweifels, des Scrupels, der Ueberzeugung u. ſ. w. und zu ihr verhält ſich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral, welche bloß die nothwendigen ſittlichen Geſetze eines freyen Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche dieſe Geſetze unter den Hinderniſſen der Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften, denen die Menſchen mehr oder weniger unterworfen ſind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonſtrirte Wiſſenſchaft abgeben kann, weil ſie eben ſowohl als jene angewandte Logik empiriſche und pſychologiſche Principien bedarf.

II.

Von der Transſcendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abſtrahiret, wie wir gewieſen, von allem Inhalt der Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derſelben auf das Object, und betrachtet nur die logiſche Form im Verhältniſſe der Erkenntniſſe auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber ſowohl reine, als empiriſche Anſchauungen giebt, (wie die transſcendentale Aeſthetik darthut,) ſo könnte auch wohl ein Unterſchied zwiſchen reinem und empiriſchem

Denken

Denken der Gegenſtände angetroffen werden. In dieſem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniß abſtrahirte; denn diejenige, welche bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenſtandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntniſſe ausſchließen, welche von empiriſchen Inhalte wären. Sie würde auch auf den Urſprung unſerer Erkenntniſſe von Gegenſtänden gehen, ſo fern er nicht den Gegenſtänden zugeſchrieben werden kann; da hingegen die allgemeine Logik mit dieſem Urſprunge der Erkenntniß nichts zu thun hat, ſondern die Vorſtellungen, ſie mögen uranfänglich a priori in uns ſelbſt, oder nur empiriſch gegeben ſeyn, bloß nach den Geſetzen betrachtet, nach welchen der Verſtand ſie im Verhältniß gegen einander braucht, wenn er denkt, und alſo nur von der Verſtandesform handelt, die den Vorſtellungen verſchaft werden kann, woher ſie auch ſonſt entſprungen ſeyn mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgende Betrachtungen erſtreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntniß a priori, ſondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich ſeyn, transſcendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derſelben a priori) heißen müſſe. Daher iſt weder der Raum,

noch

noch irgend eine geometriſche Beſtimmung deſſelben a priori eine transſcendentale Vorſtellung, ſondern nur die Erkenntniß, daß dieſe Vorſtellungen gar nicht empiriſchen Urſprungs ſeyn, und die Möglichkeit, wie ſie ſich gleichwohl a priori auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen könne, kann transſcendental heißen. Jmgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenſtänden überhaupt auch transſcendental ſeyn: aber iſt er lediglich auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt, ſo heißt er empiriſch. Der Unterſchied des Transſcendentalen und Empiriſchen gehört alſo nur zur Critik der Erkenntniſſe, und betrift nicht die Beziehung derſelben auf ihren Gegenſtand.

Jn der Erwartung alſo, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die ſich a priori auf Gegenſtände beziehen mögen, nicht als reine oder ſinnliche Anſchauungen, ſondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empiriſchen noch äſthetiſchen Urſprungs ſind, ſo machen wir uns zum Voraus die Jdee von einer Wiſſenſchaft des reinen Verſtandes und Vernunfterkenntniſſes, dadurch wir Gegenſtände völlig a priori denken. Eine ſolche Wiſſenſchaft, welche den Urſprung, den Umfang und die Objective Gültigkeit ſolcher Erkentniſſe beſtimmte, würde transſcendentale Logik heißen müſſen, weil ſie es bloß mit den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, ſo fern ſie auf Gegenſtände a priori bezogen

wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empiriſchen ſo wohl, als reinen Vernunfterkenntniſſe ohne Unterſchied.

III.

Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik.

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und ſie dahin zu bringen ſuchte, daß ſie ſich entweder auf einer elenden Dialexe mußten betreffen laſſen, oder ihre Unwiſſenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunſt bekennen ſollten, iſt dieſe: Was iſt Wahrheit? Die Namenerklärung der Wahrheit, daß ſie nämlich die Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande ſey, wird hier geſchenkt, und vorausgeſetzt: man verlangt aber zu wiſſen, welches das allgemeine und ſichere Criterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß ſey.

Es iſt ſchon ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit und Einſicht, zu wiſſen, was man vernünftiger Weiſe fragen ſolle. Denn, wenn die Frage an ſich ungereimt iſt, und unnöthige Antworten verlangt, ſo hat ſie, außer der Beſchämung deſſen, der ſie aufwirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutſamen Anhörer derſelben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerthen Anblick zu geben, daß einer

(wie

(wie die Alten ſagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.

Wenn Wahrheit in der Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande beſteht, ſo muß dadurch dieſer Gegenſtand von andern unterſchieden werden; denn eine Erkenntniß iſt falſch, wenn ſie mit dem Gegenſtand, worauf ſie bezogen wird, nicht übereinſtimmt, ob ſie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenſtänden gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Criterium der Wahrheit dasjenige ſeyn, welches von allen Erkenntniſſen, ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände, gültig wäre. Es iſt aber klar, daß, da man bey demſelben von allem Inhalt der Erkenntniß (Beziehung auf ihr Object) abſtrahirt, und Wahrheit gerade dieſen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt ſey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Inhalts der Erkenntniſſe zu fragen, und daß alſo ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben ſchon den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derſelben genannt haben, ſo wird man ſagen müſſen: von der Wahrheit der Erkenntniß der Materie nach läßt ſich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in ſich ſelbſt widerſprechend iſt.

Was aber das Erkenntniß der bloßen Form nach (mit Beyſeiteſetzung alles Inhalts) betrifft, ſo iſt eben ſo klar, daß eine Logik, ſo fern ſie die allgemeinen und

nothwendigen Regeln des Verſtandes vorträgt, eben in dieſen Regeln Criterien der Wahrheit darlegen müſſe. Denn, was dieſen widerſpricht, iſt falſch, weil der Verſtand dabey ſeinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin ſich ſelbſt widerſtreitet. Dieſe Criterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und ſind ſo fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniß der logiſchen Form völlig gemäß ſeyn möchte, d. i. ſich ſelbſt nicht widerſpräche, ſo kann ſie doch noch immer dem Gegenſtande widerſprechen. Alſo iſt das bloß logiſche Criterium der Wahrheit, nämlich die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zwar die conditio ſine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, ſondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probirſtein entdecken.

Die allgemeine Logik löſet nun das ganze formale Geſchäfte des Verſtandes und der Vernunft in ſeine Elemente auf, und ſtellet ſie als Principien aller logiſchen Beurtheilung unſerer Erkenntniß dar. Dieſer Theil der Logik kann daher Analytik heißen, und iſt eben darum der wenigſtens negative Probirſtein der Wahrheit, indem man zuvörderſt alle Erkenntniß, ihrer Form nach, an dieſen Regeln prüfen und ſchätzen muß, ehe man ſie ſelbſt ihrem Inhalt nach unterſucht um auszumachen,

ob

ob ſie in Anſehung des Gegenſtandes poſitive Wahrheit enthalten. Weil aber die bloße Form des Erkenntniſſes, ſo ſehr ſie auch mit logiſchen Geſetzen übereinſtimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit dem Erkenntniſſe darum auszumachen, ſo kann ſich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenſtände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derſelben in einem zuſammenhangenden Ganzen nach logiſchen Geſetzen zu verſuchen, noch beſſer aber, ſie lediglich darnach zu prüfen. Gleichwohl liegt ſo etwas verleitendes in dem Beſitze einer ſo ſcheinbaren Kunſt, allen unſern Erkenntniſſen die Form des Verſtandes zu geben, ob man gleich in Anſehung des Inhalts derſelben noch ſehr leer und arm ſeyn mag, daß jene allgemeine Logik, die bloß ein Canon zur Beurtheilung iſt, gleichſam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigſtens zum Blendwerk von objectiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der That dadurch gemißbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialectik.

So verſchieden auch die Bedeutung iſt, in der die Alten dieſer Benennung einer Wiſſenſchaft oder Kunſt ſich bedienten, ſo kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derſelben ſicher abnehmen, daß ſie bey ihnen

nichts anders war, als die Logik des Scheins. Eine ſophiſtiſche Kunſt, ſeiner Unwiſſenheit, ja auch ſeinen vorſetzlichen Blendwerken den Anſtrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorſchreibt, nachahmte, und ihre Topik zu Beſchönigung jedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine ſichere und brauchbare Warnung anmerken: daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialectiſch ſey. Denn da ſie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntniß lehret, ſondern nur bloß die formalen Bedingungen der Uebereinſtimmung mit dem Verſtande, welche übrigens in Anſehung der Gegenſtände gänzlich gleichgültig ſind; ſo muß die Zumuthung, ſich derſelben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um ſeine Kenntniſſe, wenigſtens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geſchwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine ſolche Unterweiſung iſt der Würde der Philoſophie auf keine Weiſe gemäß. Um deswillen hat man dieſe Benennung der Dialectik lieber, als eine Critik des dialectiſchen Scheins, der Logik beygezählt, und als eine ſolche wollen wir ſie auch hier verſtanden wiſſen.

IV.

IV.

Von der Eintheilung der transſc. Logik in die Transſcendentale Analytik und Dialectik.

In einer transſcendentalen Logik iſoliren wir den Verſtand, (ſo wie oben in der transſcendentalen Aeſthetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Theil des Denkens aus unſerm Erkenntniſſe heraus, der lediglich ſeinen Urſprung in dem Verſtande hat. Der Gebrauch dieſer reinen Erkenntniß aber beruhet darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenſtände in der Anſchauung gegeben ſeyn, worauf jene angewandt werden können. Denn ohne Anſchauung fehlt es aller unſerer Erkenntniß an Objecten, und ſie bleibt alsdenn völlig leer. Der Theil der transſcendentalen Logik alſo, der die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenſtand gedacht werden kann, iſt die transſcendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniß widerſprechen, ohne daß ſie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit. Weil es aber ſehr anlockend und verleitend iſt, ſich dieſer reinen Verſtandeserkenntniſſe und Grundſätze allein, und ſelbſt über die Grenzen der Erfahrung hinaus, zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben

kann, worauf jene reine Verſtandesbegriffe angewandt werden können: ſo geräth der Verſtand in Gefahr, durch leere Vernünfteleyen von den bloßen formalen Principien des reinen Verſtandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenſtände ohne Unterſchied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerley Weiſe gegeben werden können. Da ſie alſo eigentlich nur ein Canon der Beurtheilung des empiriſchen Gebrauchs ſeyn ſollte, ſo wird ſie gemißbraucht, wenn man ſie als das Organon eines allgemeinen und unbeſchränkten Gebrauchs gelten läßt, und ſich mit dem reinen Verſtande allein wagt, ſynthetiſch über Gegenſtände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten, und zu entſcheiden. Alſo würde der Gebrauch des reinen Verſtandes alsdenn dialectiſch ſeyn. Der zweyte Theil der transſcendentalen Logik muß alſo eine Critik dieſes dialectiſchen Scheines ſeyn, und heißt transſcendentale Dialectik, nicht als eine Kunſt, dergleichen Schein dogmatiſch zu erregen, (eine leider ſehr gangbare Kunſt mannigfaltiger metaphyſiſcher Gaukelwerke) ſondern als eine Critik des Verſtandes und der Vernunft in Anſehung ihres hyperphyſiſchen Gebrauchs, um den falſchen Schein ihrer grundloſen Anmaßungen aufzudecken, und ihre Anſprüche auf Erfindung und Erweiterung, die ſie bloß durch transſcendentale Grundſätze zu erreichen vermeinet, zur bloßen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verſtandes vor ſophiſtiſchem Blendwerke herabzuſetzen.

Der

Transſcendentalen Logik

Erſte Abtheilung.

Die

Transſcendentale Analytik.

Dieſe Analytik iſt die Zergliederung unſeres geſamten Erkenntniſſes a priori in die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniß. Es kommt hiebey auf folgende Stücke an. 1. Daß die Begriffe reine und nicht empiriſche Begriffe ſeyn. 2. Daß ſie nicht zur Anſchauung und zur Sinnlichkeit, ſondern zum Denken und Verſtande gehören. 3. Daß ſie Elementarbegriffe ſeyn und von den abgeleiteten, oder daraus zuſammengeſetzten, wohl unterſchieden werden. 4. Daß ihre Tafel vollſtändig ſey, und ſie das ganze Feld des reinen Verſtandes gänzlich ausfüllen. Nun kann dieſe Vollſtändigkeit einer Wiſſenſchaft nicht auf den Ueberſchlag, eines bloß durch Verſuche zu Stande gebrachten Aggregats, mit Zuverläſſigkeit angenommen werden; daher iſt ſie nur vermittelſt einer Idee des Ganzen der Verſtandeserkenntniß a priori und durch die daraus beſtimmte Abtheilung der Begriffe, welche ſie ausmachen, mithin nur durch ihren Zuſammenhang in einem Syſtem möglich. Der reine Verſtand ſondert ſich nicht allein von allem Empiriſchen, ſondern ſo gar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er iſt alſo eine für ſich ſelbſt beſtändige, ſich ſelbſt genugſame,

und durch keine äußerlich hinzukommende Zuſätze zu vermehrende Einheit. Daher wird der Inbegriff ſeiner Erkenntniß ein unter einer Idee zu befaſſendes und zu beſtimmendes Syſtem ausmachen, deſſen Vollſtändigkeit und Articulation zugleich einen Probirſtein der Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpaſſenden Erkenntnißſtücke abgeben kann. Es beſteht aber dieſer ganze Theil der transſcendentalen Logik aus zwey Büchern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundſätze des reinen Verſtandes enthält.

Der

Transſcendentalen Analytik

Erſtes Buch.

Die

Analytik der Begriffe.

Ich verſtehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analyſis derſelben, oder das gewöhnliche Verfahren in philoſophiſchen Unterſuchungen, Begriffe, die ſich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, ſondern die noch wenig verſuchte Zergliederung des Verſtandesvermögens ſelbſt, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforſchen, daß wir ſie im Verſtande allein, als ihrem Geburtsorte, aufſuchen und deſſen reinen Gebrauch überhaupt analyſiren; denn dieſes iſt das eigenthümliche Geſchäfte einer

Trans-

Transſcendental-Philoſophie; das übrige iſt die logiſche Behandlung der Begriffe in der Philoſophie überhaupt. Wir werden alſo die reinen Begriffe bis zu ihren erſten Keimen und Anlagen im menſchlichen Verſtande verfolgen, in denen ſie vorbereitet liegen, bis ſie endlich bey Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denſelben Verſtand, und den ihnen anhängenden empiriſchen Bedingungen befreyet, in ihrer Lauterkeit dargeſtellt werden.

Der

Analytik der Begriffe

Erſtes Hauptſtück.

Von dem

Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe.

Wenn man ein Erkenntnißvermögen ins Spiel ſetzt, ſo thun ſich, nach den mancherley Anläſſen, verſchiedene Begriffe hervor, die dieſes Vermögen kennbar machten und ſich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufſatz ſammeln laſſen, nachdem die Beobachtung derſelben längere Zeit, oder mit größerer Scharfſinnigkeit angeſtellt worden. Wo dieſe Unterſuchung werde vollendet ſeyn, läßt ſich, nach dieſem gleichſam mechaniſchen Verfahren, niemals mit Sicherheit beſtimmen. Auch entdecken ſich die Begriffe, die man nur ſo bey Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und ſyſtematiſchen Einheit

heit, ſondern werden zuletzt nur nach Aehnlichkeiten gepaart und nach der Größe ihres Inhalts, von den einfachen an, zu den mehr zuſammengeſetzten, in Reihen geſtellt, die nichts weniger als ſyſtematiſch, obgleich auf gewiſſe Weiſe methodiſch zu Stande gebracht werden.

Die Transſcendentalphiloſophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzuſuchen, weil ſie aus dem Verſtande, als abſoluter Einheit, rein und unvermiſcht entſpringen, und daher ſelbſt nach einem Begriffe, oder Idee, unter ſich zuſammenhängen müſſen. Ein ſolcher Zuſammenhang aber giebt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verſtandesbegriff ſeine Stelle und allen insgeſamt ihre Vollſtändigkeit a priori beſtimmt werden kann, welches alles ſonſt vom Belieben, oder vom Zufall abhängen würde.

Des Transſcendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe

Erſter Abſchnitt.

Von dem logiſchen Verſtandesgebrauche überhaupt.

Der Verſtand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nicht ſinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anſchauung theilhaftig werden. Alſo iſt der Verſtand kein Vermögen der Anſchauung. Es giebt aber, außer der

Anſchauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Alſo iſt die Erkenntniß eines jeden, wenigſtens des menſchlichen, Verſtandes, eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, ſondern discurſiv. Alle Anſchauungen, als ſinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe alſo auf Functionen. Ich verſtehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter einer gemeinſchaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen ſich alſo auf der Spontaneität des Denkens, wie ſinnliche Anſchauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von dieſen Begriffen kann nun der Verſtand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorſtellung unmittelbar auf den Gegenſtand geht, als blos die Anſchauung, ſo wird ein Begriff niemals auf einen Gegenſtand unmittelbar, ſondern auf irgend eine andre Vorſtellung von demſelben (ſie ſey Anſchauung oder ſelbſt ſchon Begriff) bezogen. Das Urtheil iſt alſo die mittelbare Erkenntniß eines Gegenſtandes, mithin die Vorſtellung einer Vorſtellung deſſelben. In jedem Urtheil iſt ein Begriff, der für viele gilt, und unter dieſem Vielen auch eine gegebene Vorſtellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenſtand unmittelbar bezogen wird. So bezieht ſich z. B. in dem Urtheile: alle Cörper ſind theilbar, der Begriff des Theilbaren auf verſchiedene andere Begriffe; unter dieſen aber wird er hier beſonders auf den Begriff des Cörpers bezogen; dieſer aber auf gewiſſe uns vorkommende Erſcheinungen. Alſo wer-

werden dieſe Gegenſtände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgeſtellt. Alle Urtheile ſind demnach Functionen der Einheit unter unſern Vorſtellungen, da nämlich ſtatt einer unmittelbaren Vorſtellung eine höhere, die dieſe und mehrere unter ſich begreift, zur Erkenntniß des Gegenſtandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntniſſe dadurch in einer zuſammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verſtandes auf Urtheile zurückführen, ſo daß der Verſtand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgeſtellt werden kann. Denn er iſt, nach dem obigen, ein Vermögen zu denken. Denken iſt das Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen ſich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorſtellung von einem noch unbeſtimmten Gegenſtande. So bedeutet der Begriff des Cörpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er iſt alſo nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorſtellungen enthalten ſind, vermittelſt deren er ſich auf Gegenſtände beziehen kann. Er iſt alſo das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall iſt ein Cörper. Die Functionen des Verſtandes können alſo insgeſamt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen beſtändig darſtellen kann. Daß dies aber ſich ganz wohl bewerkſtelligen laſſe, wird der folgende Abſchnitt vor Augen ſtellen.

Des
Leitfadens der Entdeckung aller reinen
Verſtandesbegriffe

Zweyter Abſchnitt.

§. 9.

Von der logiſchen Function des Verſtandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abſtrahiren, und nur auf die bloße Verſtandesform darin Acht geben, ſo finden wir, daß die Function des Denkens in demſelben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drey Momente unter ſich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgeſtellt werden.

1.

Quantität der Urtheile.

Allgemeine
Beſondere
Einzelne

2.

Qualität.

Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.

Relation

Categoriſche
Hypothetiſche
Diſjunctive

1.

Modalität

Problematiſche
Aſſertoriſche
Apodictiſche

Da

Da dieſe Eintheilung in einigen, obgleich nicht weſentlichen Stücken, von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen ſcheint, ſo werden folgende Verwahrungen wider den beſorglichen Mißverſtand nicht unnöthig ſeyn.

1. Die Logiker ſagen mit Recht, daß man beym Gebrauch der Urtheile in Vernunftſchlüſſen die einzelnen Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil ſie gar keinen Umfang haben, kann das Prädicat derſelben nicht bloß auf einiges deſſen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten iſt, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt alſo von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derſelbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von deſſen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen, bloß als Erkenntniß, der Größe nach, ſo verhält ſie ſich zu dieſem wie Einheit zur Unendlichkeit, und iſt alſo an ſich ſelbſt davon weſentlich unterſchieden. Alſo, wenn ich ein einzelnes Urtheil (judicium ſingulare) nicht blos nach ſeiner innern Gültigkeit, ſondern auch, als Erkenntniß überhaupt, nach der Größe, die es in Vergleichung mit andern Erkenntniſſen hat, ſchätze, ſo iſt es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (judicia communia) unterſchieden, und verdient in einer vollſtändigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt (obzwar freilich nicht in der bloß auf den Gebrauch

brauch der Urtheile untereinander eingeſchränkten Logik) eine beſondere Stelle.

2. Eben ſo müſſen in einer transſcendentalen Logik Unendliche Urtheile von bejahenden noch unterſchieden werden, wenn ſie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beygezählt ſind und kein beſonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Dieſe nämlich abſtrahirt von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend iſt) und ſieht nur darauf, ob daſſelbe dem Subject beygelegt, oder ihm entgegengeſetzt werde. Jene aber betrachtet das Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieſer logiſchen Bejahung vermittelſt eines bloß verneinenden Prädicats, und was dieſe in Anſehung des geſamten Erkenntniſſes für einen Gewinn verſchaft. Hätte ich von der Seele geſagt, ſie iſt nicht ſterblich, ſo hätte ich durch ein verneinendes Urtheil wenigſtens einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele iſt nicht ſterblich, zwar der logiſchen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeſchränkten Umfang der nichtſterbenden Weſen ſetze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Weſen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtſterbende aber den andern, ſo iſt durch meinen Satz nichts anders geſagt, als daß die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge ſey, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgeſamt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in ſo weit beſchränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt,

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

und in dem übrigen Umfang ihres Raums die Seele geſetzt wird. Dieſer Raum bleibt aber bey dieſer Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Theile deſſelben weggenommen werden, ohne, daß darum der Begriff von der Seele im mindeſten wächſt, und bejahend beſtimmt wird. Dieſe unendliche Urtheile alſo in Anſehung des logiſchen Umfanges ſind wirklich bloß beſchränkend in Anſehung des Inhalts der Erkenntniß überhaupt, und in ſo fern müſſen ſie in der transſcendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen nicht übergangen werden, weil die hierbey ausgeübte Function des Verſtandes vielleicht in dem Felde ſeiner reinen Erkenntniß a priori wichtig ſeyn kann.

3. Alle Verhältniſſe des Denkens in Urtheilen ſind die a) des Prädicats zum Subject, b) des Grundes zur Folge, c) der eingetheilten Erkenntniß und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander. In der erſteren Art der Urtheile ſind nur zwey Begriffe, in der zweyten zweene Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniß gegen einander betrachtet. Der hypothetiſche Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo wird der beharrlich Böſe beſtraft, enthält eigentlich das Verhältniß zweyer Sätze: Es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böſe wird beſtraft. Ob beide dieſer Sätze an ſich wahr ſeyn, bleibt hier unausgemacht. Es iſt nur die Conſequenz, die durch dieſes Urtheil gedacht wird. Endlich enthält das disjunctive

Urtheil

Urtheil ein Verhältniß zweener, oder mehrerer Sätze gegen einander: aber nicht der Abfolge, ſondern der logiſchen Entgegenſetzung, ſo fern die Sphäre des einen die des andern ausſchließt aber doch zugleich der Gemeinſchaft, in ſo fern ſie zuſammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniß ausfüllen, alſo ein Verhältniß der Theile der Sphäre eines Erkenntniſſes, da die Sphäre eines jeden Theils ein Ergänzungsſtück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eigentlichen Erkenntniß iſt, z. E. die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äußere Urſache. Jeder dieſer Sätze nimmt einen Theil der Sphäre des möglichen Erkenntniſſes über das Daſeyn einer Welt überhaupt ein, alle zuſammen die ganze Sphäre. Das Erkenntniß aus einer dieſer Sphären wegnehmen, heißt, ſie in eine der übrigen ſetzen, und dagegen ſie in eine Sphäre ſetzen, heißt, ſie aus den übrigen wegnehmen. Es iſt alſo in einem disjunctiven Urtheile eine gewiſſe Gemeinſchaft der Erkenntniſſe, die darin beſteht, daß ſie ſich wechſelſeitig einander ausſchließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniß beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß ausmachen. Und dieſes iſt es auch nur, was ich des Folgenden wegen hiebey anzumerken nöthig finde.

4. Die Modalität der Urtheile iſt eine ganz beſondere Function derſelben, die das Unterſcheidende an ſich

hat, daß ſie nichts zum Inhalte des Urtheils beyträgt, (denn außer Größe, Qualität und Verhältniß iſt nichts mehr, was den Inhalt des Urtheils ausmachte,) ſondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematiſche Urtheile ſind ſolche: wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt. Aſſertoriſche, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodictiſche, in denen man es als nothwendig anſieht*). So ſind die beiden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetiſche Urtheil ausmacht, (antec. und conſequ.) imgleichen in deren Wechſelwirkung das Disjunctive beſteht, (Glieder der Eintheilung) insgeſamt nur problematiſch. In dem obigen Beyſpiel wird der Satz: es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht aſſertoriſch geſagt, ſondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich iſt, daß jemand es annehme, gedacht, und nur die Conſequenz iſt aſſertoriſch. Daher können ſolche Urtheile auch offenbar falſch ſeyn, und doch, problematiſch genommen, Bedingungen der Erkenntniß der Wahrheit ſeyn. So iſt das Urtheil: die Welt iſt durch blinden Zufall da, in dem disjunctiven Urtheil nur von problematiſcher Bedeutung, nämlich, daß jemand dieſen Satz etwa auf einen

*) Gleich, als wenn das Denken im erſten Fall eine Function des Verſtandes, im zweyten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre. Eine Bemerkung, die erſt in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

nen Augenblick annehmen möge, und dient doch, (wie die Verzeichnung des falſchen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden. Der Problematiſche Satz iſt alſo derjenige, der nur logiſche Möglichkeit (die nicht objectiv iſt) ausdruckt, d. i. eine freye Wahl einen ſolchen Satz gelten zu laſſen, eine bloß willkührliche Aufnehmung deſſelben in den Verſtand. Der aſſertoriſche ſagt von logiſcher Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetiſchen Vernunftſchluß das Antecedens im Oberſatze problematiſch, im Unterſatze aſſertoriſch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden ſey, der apodictiſche Satz denkt ſich den aſſertoriſchen durch dieſe Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt, und daher a priori behauptend, und drückt auf ſolche Weiſe logiſche Nothwendigkeit aus. Weil nun hier alles ſich gradweiſe dem Verſtande einverleibt, ſo daß man zuvor etwas problematiſch urtheilt, darauf auch wohl es aſſertoriſch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verſtande verbunden, d. i. als nothwendig und apodictiſch behauptet, ſo kann man die drey Functionen der Modalität auch ſo viel Momente des Denkens überhaupt nennen.

Des
Leitfadens der Entdeckung aller reinen
Verſtandesbegriffe

Dritter Abſchnitt.

§. 10.

Von den reinen Verſtandesbegriffen oder Categorien.

Die allgemeine Logik abſtrahirt, wie mehrmalen ſchon geſagt worden, von allem Inhalt der Erkenntniß, und erwartet, daß ihr anderwerts, woher es auch ſey, Vorſtellungen gegeben werden, um dieſe zuerſt in Begriffe zu verwandeln, welches analytiſch zugeht. Dagegen hat die transſcendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor ſich liegen, welches die transſcendentale Aeſthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verſtandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den ſie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer ſeyn würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unſeres Gemüths, unter denen es allein Vorſtellungen von Gegenſtänden empfangen kann, die mithin auch den Begriff derſelben jederzeit afficiren müſſen. Allein die Spontaneität unſeres Denkes erfordert es, daß dieſes Mannigfaltige zuerſt auf gewiſſe Weiſe durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Dieſe Handlung nenne ich Syntheſis.

Ich verſtehe aber unter Syntheſis in der allgemeinſten Bedeutung die Handlung, verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine ſolche Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige nicht empiriſch, ſondern a priori gegeben iſt (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analyſis unſerer Vorſtellungen müſſen dieſe zuvor gegeben ſeyn, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytiſch entſpringen. Die Syntheſis eines Mannigfaltigen aber (es ſey empiriſch oder a priori gegeben), bringt zuerſt eine Erkenntniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren ſeyn kann, und alſo der Analyſis bedarf; allein die Syntheſis iſt doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntniſſen ſammlet, und zu einem gewiſſen Inhalte vereinigt; ſie iſt alſo das erſte, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den erſten Urſprung unſerer Erkenntniß urtheilen wollen.

Die Syntheſis überhaupt iſt, wie wir künftig ſehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden; der wir uns aber ſelten nur einmal bewußt ſind. Allein, dieſe Syntheſis auf Begriffe zu bringen, das iſt eine Function, die dem Verſtande zukommt, und wodurch er uns allererſt die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verſchaffet.

Die reine Syntheſis, allgemein vorgeſtellt, giebt nun den reinen Verſtandesbegriff. Ich verſtehe aber unter dieſer Syntheſis diejenige, welche auf einem Grunde der ſynthetiſchen Einheit a priori beruht: ſo iſt unſer Zählen (vornämlich iſt es in größeren Zahlen merklicher) eine Syntheſis nach Begriffen, weil ſie nach einem gemeinſchaftlichen Grunde der Einheit geſchieht (z. E. der Decadik. Unter dieſem Begriffe wird alſo die Einheit in der Syntheſis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytiſch werden verſchiedene Vorſtellungen unter einen Begriff gebracht, (ein Geſchäfte, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorſtellungen, ſondern die reine Syntheſis der Vorſtellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transſc. Logik. Das erſte, was uns zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenſtände a priori gegeben ſeyn muß, iſt das Mannigfaltige der reinen Anſchauung; die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft iſt das zweyte, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieſer reinen Syntheſis Einheit geben, und lediglich in der Vorſtellung dieſer nothwendigen ſynthetiſchen Einheit beſtehen, thun das dritte zum Erkenntniſſe eines vorkommenden Gegenſtandes, und beruhen auf dem Verſtande.

Dieſelbe Function, welche den verſchiedenen Vorſtellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch

der

der bloßen Syntheſis verſchiedene Vorſtellungen in einer Anſchauung Einheit, welche, allgemein ausgedruckt, der reine Verſtandesbegriff heißt. Derſelbe Verſtand alſo, und zwar durch eben dieſelben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelſt der analytiſchen Einheit, die logiſche Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelſt der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in der Anſchauung überhaupt, in ſeine Vorſtellungen einen transſcendentalen Inhalt, weswegen ſie reine Verſtandesbegriffe heißen, die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leiſten kann.

Auf ſolche Weiſe entſpringen gerade ſo viel reine Verſtandesbegriffe, welche a priori auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logiſche Functionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verſtand iſt durch gedachte Functionen völlig erſchöpft, und ſein Vermögen dadurch gänzlich ausgemeſſen. Wir wollen dieſe Begriffe, nach dem Ariſtoteles, Categorien nennen, indem unſre Abſicht uranfänglich mit der ſeinigen zwar einerley iſt, ob ſie ſich gleich davon in der Ausführung gar ſehr entfernet.

Tafel der Catogorien.

1.

Der Quantität:
Einheit
Vielheit
Allheit

2.

Der Qualität:
Realität
Negation
Limitation

3.

Der Relation:
der Inhärenz und Subſiſtenz (ſubſtantia et accidens)
der Cauſalität und Dependenz (Urſach und Wirkung)
der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung zwiſchen den Handelnden und Leidenden).

4.

Der Modalität:
Möglichkeit — Unmöglichkeit
Daſeyn — Nichtſeyn
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Dieſes iſt nun die Verzeichnung aller urſprünglich reinen Begriffe der Syntheſis, die der Verſtand a priori in ſich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verſtand iſt; indem er durch ſie allein etwas bey dem Mannigfaltigen der Anſchauung verſtehen, d. i. ein Object derſelben denken kann. Dieſe Eintheilung iſt ſyſtematiſch aus einem gemeinſchaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen, (welches eben ſo viel iſt, als das Vermögen zu denken,) erzeugt, und nicht rhapſodiſch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufſuchung reiner Begriffe entſtanden, von deren Vollzähligkeit

man

man niemals gewiß ſeyn kann, da ſie nur durch Induction geſchloſſen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einſieht, warum denn gerade dieſe und nicht andere Begriffe dem reinen Verſtande beywohnen. Es war ein eines ſcharfſinnigen Mannes würdiger Anſchlag des Ariſtoteles, dieſe Grundbegriffe aufzuſuchen. Da er aber kein Principium hatte, ſo raffte er ſie auf, wie ſie ihm aufſtießen, und trieb deren zuerſt zehn auf, die er Categorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Poſtprädicamente hinzufügte. Allein ſeine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden ſich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter, (quando, ubi, ſitus, imgleichen prius, ſimul,) auch ein empiriſcher, (motus) die in dieſes Stammregiſter des Verſtandes gar nicht gehören, oder es ſind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt, (actio, paſſio,) und an einigen der letztern fehlt es gänzlich.

Um der letztern willen iſt alſo noch zu bemerken: daß die Categorien, als die wahren Stammbegriffe, des reinen Verſtandes, auch ihre eben ſo reine abgeleitete Begriffe haben, die in einem vollſtändigen Syſtem der Transſcendental-Philoſophie keinesweges übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem bloß critiſchen Verſuch zufrieden ſeyn kann.

Es ſey mir erlaubt, dieſe reine, aber abgeleitete Verſtandesbegriffe die Prädicabilien des reinen Verſtandes (im Gegenſatz der Prädicamente) zu nennen. Wenn man die urſprüngliche und primitive Begriffe hat, ſo laſſen ſich die abgeleiteten und ſubalternen leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verſtandes völlig ausmahlen. Da es mir hier nicht um die Vollſtändigkeit des Syſtems, ſondern nur der Principien zu einem Syſtem zu thun iſt, ſo Verſpare ich dieſe Ergänzung auf eine andere Beſchäftigung. Man kann aber dieſe Abſicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologiſchen Lehrbücher zur Hand nimmt, und z. B. der Categorie der Cauſalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinſchaft die der Gegenwart, des Widerſtandes; den Prädicamenten der Modalität die des Entſtehens, Vergehens, der Veränderung u. ſ. w. unterordnet. Die Categorien mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken, und wo möglich, bis zur Vollſtändigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung ſeyn würde.

Der Definitionen dieſer Categorien überhebe ich mich in dieſer Abhandlung gefliſſentlich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſeyn möchte. Ich werde dieſe Begriffe in der Folge bis auf den Grund zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend

reichend iſt. In einem Syſtem der reinen Vernunft würde man ſie mit Recht von mir fordern können: aber hier würden ſie nur den Hauptpunct der Unterſuchung aus den Augen bringen, indem ſie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der weſentlichen Abſicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andre Beſchäftigung verweiſen kann. Indeſſen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollſtändiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erläuterungen nicht allein möglich, ſondern auch leicht ſey zu Stande zu bringen. Die Fächer ſind einmal da; es iſt nur nöthig, ſie auszufüllen, und eine ſyſtematiſche Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer iſt.

§. 11.

Ueber dieſe Tafel der Categorien laſſen ſich artige Betrachtungen anſtellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Anſehung der wiſſenſchaftlichen Form aller Vernunfterkenntniſſe haben könnten. Denn daß dieſe Tafel im theoretiſchen Theile der Philoſophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich ſey, den Plan zum Ganzen einer Wiſſenſchaft, ſofern ſie auf Begriffen a priori beruht, vollſtändig zu entwerfen, und ſie mathematiſch nach beſtimmten Principien abzutheilen, erhellet ſchon von ſelbſt daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verſtandes vollſtändig, ja ſelbſt die Form eines Sy-

ſtems

ſtems derſelben im menſchlichen Verſtande enthält, folglich auf alle Momente einer vorhabenden ſpeculativen Wiſſenſchaft, ja ſo gar ihre Ordnung, Anweiſung giebt, wie ich denn auch davon anderwärts*) eine Probe gegeben habe. Hier ſind nun einige dieſer Anmerkungen.

Die erſte iſt: daß ſich dieſe Tafel, welche vier Claſſen von Verſtandesbegriffen enthält, zuerſt in zwey Abtheilungen zerfällen laſſe, deren erſtere auf Gegenſtände der Anſchauung (der reinen ſowohl als empiriſchen), die zweyte aber auf die Exiſtenz dieſer Gegenſtände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verſtand) gerichtet ſind.

Die erſte Claſſe würde ich die der mathematiſchen die zweyte der dynamiſchen Categorien nennen. Die erſte Claſſe hat, wie man ſieht, keine Correlate, die allein in der zweyten Claſſe angetroffen werden. Dieſer Unterſchied muß doch einen Grund in der Natur des Verſtandes haben.

2te Anmerk. Daß allerwärts eine gleiche Zahl der Categorien jeder Claſſe, nämlich drey ſind, welches eben ſowohl zum Nachdenken auffordert, da ſonſt alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie ſeyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Categorie allenthalben aus der Verbindung der zweyten mit der erſten ihrer Claſſe entſpringt.

So

*) Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſenſch.

So iſt die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einſchränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinſchaft iſt die Cauſalität einer Subſtanz in Beſtimmung der andern wechſelſeitig, endlich die Nothwendigkeit nichts anders, als die Exiſtenz, die durch die Möglichkeit ſelbſt gegeben iſt. Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Categorie ein bloß abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verſtandes ſey. Denn die Verbindung der erſten und zweyten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen beſonden Actus des Verſtandes, der nicht mit dem einerley iſt, der beym erſten und zweyten ausgeübt wird. So iſt der Begriff einer Zahl (die zur Categorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit ſind (z. B. in der Vorſtellung des Unendlichen), oder daraus, daß ich den Begriff einer Urſache und den einer Subſtanz beide verbinde, noch nicht ſo fort der Einfluß, d. i. wie eine Subſtanz Urſache von etwas in einer andern Subſtanz werden könne, zu verſteben. Daraus erhellet, daß dazu ein beſonderer Actus des Verſtandes erfoderlich ſey; und ſo bey den übrigen.

3te Anmerk. Von einer einzigen Categorie, nämlich der der Gemeinſchaft, die unter dem dritten Titel befindlich iſt, iſt die Uebereinſtimmung mit der in der Tafel der logiſchen Functionen ihm correſpondirenden

Form

Form eines disjunctiven Urtheils nicht ſo in die Augen fallend, als bey den übrigen.

Um ſich dieſer Uebereinſtimmung zu verſichern, muß man bemerken: daß in allen disjunctiven Urtheilen die Sphäre (die Menge alles deſſen, was unter ihm enthalten iſt) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgeſtellt wird, und, weil einer nicht unter dem andern enthalten ſeyn kann, ſie als einander coordinirt, nicht ſubordinirt, ſo daß ſie einander nicht einſeitig, wie in einer Reihe, ſondern wechſelſeitig, als in einem Aggregat, beſtimmen, (wenn ein Glied der Eintheilung geſetzt wird, alle übrige ausgeſchloſſen werden, und ſo umgekehrt), gedacht werden.

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem andern als Urſache ſeines Daſeyns, untergeordnet, ſondern zugleich und wechſelſeitig als Urſache in Anſehung der Beſtimmung der andern beygeordnet wird, (z. B. in einem Körper, deſſen Theile einander wechſelſeitig ziehen, und auch widerſtehen,) welches eine ganz andere Art der Verknüpfung iſt, als die, ſo im bloßen Verhältniß der Urſache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechſelſeitig wiederum den Grund beſtimmt, und darum mit dieſem (wie der Weltſchöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Daſſelbe Verfahren des Verſtandes, wenn er ſich die Sphäre eines eingetheilten

Begriffs

Begriffs vorſtellt, betrachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt, und, wie die Glieder der Eintheilung im erſteren einander ausſchlieſen und doch in einer Sphäre verbunden ſind, ſo ſtellt er ſich die Theile des letzteren als ſolche, deren Exiſtens (als Subſtanzen) jedem auch ausſchließlich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

§. 12.

Es findet ſich aber in der Transſcendentalphiloſophie der Alten noch ein Hauptſtück vor, welches reine Verſtandesbegriffe enthält, die, ob ſie gleich nicht unter die Categorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe a priori von Gegenſtänden gelten ſollten, in welchem Falle ſie aber die Zahl der Categorien vermehren würden, welches nicht ſeyn kann. Dieſe trägt der unter den Scholaſtikern ſo berufene Satz vor: quodlibet ens eſt *unum, verum, bonum.* Ob nun zwar der Gebrauch dieſes Princips in Abſicht auf die Folgerungen (die lauter tavtologiſche Sätze gaben) ſehr kümmerlich ausfiel, ſo, daß man es auch in neueren Zeiten beynahe nur ehrenhalber in der Metaphyſik aufzuſtellen pflegt, ſo verdient doch ein Gedanke, der ſich ſo lange Zeit erhalten hat, ſo leer er auch zu ſeyn ſcheint, immer eine Unterſuchung ſeines Urſprungs, und berechtigt zur Vermuthung, daß er in irgend einer Verſtandesregel ſeinen Grund habe, der nur, wie es oft geſchieht, falſch gedolmetſcht worden. Dieſe vermeintlich transſcendentale

Prädicate der Dinge ſind nichts anders als logiſche Erforderniſſe und Criterien aller Erkenntniß der Dinge überhaupt, und legen ihr die Categorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit und Allheit, zum Grunde, nur daß ſie dieſe, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge ſelbſt gehörig, genommen werden müßten, in der That nur in formaler Bedeutung als zur logiſchen Forderung in Anſehung jeder Erkenntniß gehörig brauchten, und doch dieſe Criterien des Denkens unbehutſamer Weiſe zu Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt machten. In jedem Erkenntniſſe eines Objects iſt nämlich Einheit des Begriffs, welche man qualitative Einheit nennen kann, ſo fern darunter nur die Einheit der Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der Erkenntniſſe gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauſpiel, einer Rede, einer Fabel. Zweytens Wahrheit in Anſehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, deſto mehr Kennzeichen ſeiner objectiven Realität. Dieſes könnte man die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinſchaftlichen Grunde gehören, (nicht in ihm als Größe gedacht werden,) nennen. Endlich drittens Vollkommenheit, die darin beſteht, daß umgekehrt dieſe Vielheit zuſammen auf die Einheit des Begriffes zurückführt, und zu dieſem und keinem andern völlig zuſammenſtimmt, welches man die qualitative Vollſtändigkeit (Totalität) nennen kann. Woraus erhellet,

hellet, daß dieſe logiſche Criterien der Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt die drey Categorien der Größe, in denen die Einheit in der Erzeugung des Quantum durchgängig gleichartig angenommen werden muß, hier nur in Abſicht auf die Verknüpfung auch ungleichartiger Erkenntnißſtücke in einem Bewußtſeyn durch die Qualität eines Erkenntniſſes als Princips verwandeln. So iſt das Criterium der Möglichkeit eines Begriffs (nicht des Objets derſelben) die Difinition, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit alles deſſen, was zunächſt aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die Vollſtändigkeit deſſen, was aus ihm gezogen worden, zur Herſtellung des ganzen Begriffs das Erforderliche deſſelben ausmacht: oder ſo iſt auch das Criterium einer Hypotheſe die Verſtändlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes oder deſſen Einheit (ohne Hülfshypotheſe) die Wahrheit (Uebereinſtimmung unter ſich ſelbſt und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen, und endlich die Vollſtändigkeit des Erklärungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurückweiſen, als in der Hypotheſe angenommen worden, und das, was a priori ſynthetiſch gedacht war, a poſteriori analytiſch wieder liefern und dazu zuſammenſtimmen. — Alſo wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transſcendentale Tafel der Categorien gar nicht, als wäre ſie etwa mangelhaft, ergänzt, ſondern nur, indem das Verhältniß dieſer Begriffe auf Objecte

gänzlich bey Seite geſetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logiſche Regeln der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt gebracht.

Der Transſcendentalen Analytik Zweytes Hauptſtück.

Von der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

Erſter Abſchnitt.

§. 13 Von den Principien einer transſcendentalen Deduction überhaupt.

Die Rechtslehrer, wenn ſie von Befugniſſen und Anmaßungen reden, unterſcheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens iſt, (quid iuris) von der, die die Thatſache angeht, (quid facti) und indem ſie von beiden Beweis fordern, ſo nennen ſie den erſtern der die Befugniß, oder auch den Rechtsanſpruch darthun ſoll, die Deduction. Wir bedienen uns einer Menge empiriſcher Begriffe ohne jemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bey der Hand haben,

haben, ihre objective Realität zu beweiſen. Es giebt indeſſen auch uſurpirte Begriffe, wie etwa Glück, Schickſal, die zwar mit faſt allgemeiner Nachſicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid iuris, in Anſpruch genommen werden, da man alsdenn wegen der Deduction derſelben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniß ſeines Gebrauchs deutlich würde.

Unter den mancherley Begriffen aber, die das ſehr vermiſchte Gewebe der menſchlichen Erkenntniß ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) beſtimmt ſind, und dieſer ihre Befugniß bedarf jederzeit einer Deduction; weil zu der Rechtmäßigkeit eines ſolchen Gebrauchs Beweiſe aus der Erfahrung nicht hinreichend ſind, man aber doch wiſſen muß, wie dieſe Begriffe ſich auf Objecte beziehen können, die ſich doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie ſich Begriffe a priori auf Gegenſtände beziehen können, die transſcendentale Deduction derſelben, und unterſcheide ſie von der empiriſchen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflection über dieſelbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, ſondern das Factum betrifft, wodurch der Beſitz entſprungen.

Wir haben jetzt ſchon zweyerley Begriffe von ganz verſchiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß ſie beiderſeits völlig a priori ſich auf Gegenſtände beziehen, nämlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit, und die Categorien, als Begriffe des Verſtandes. Von ihnen eine empiriſche Deduction verſuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit ſeyn; weil eben darin das Unterſcheidende ihrer Natur liegt, daß ſie ſich auf ihre Gegenſtände beziehen, ohne etwas zu deren Vorſtellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn alſo eine Deduction derſelben nöthig iſt, ſo wird ſie jederzeit transſcendental ſeyn müſſen.

Indeſſen kann man von dieſen Begriffen, wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsurſachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufſuchen, wo alsdenn die Eindrücke der Sinne den erſten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Anſehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwey ſehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen, und eine gewiſſe Form, ſie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anſchauens und Denkens, die, bey Gelegenheit der erſteren, zuerſt in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen. Ein ſolches Nachſpüren der erſten Beſtrebungen unſerer Erkenntnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu

all-

allgemeinen Begriffen zu ſteigen, hat ohne Zweifel ſeinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerſt den Weg eröffnet hat. Allein eine **Deduction** der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu Stande, denn ſie liegt ganz und gar nicht auf dieſem Wege, weil in Anſehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig ſeyn ſoll, ſie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abſtammung von Erfahrungen, müſſen aufzuzeigen haben. Dieſe verſuchte phyſiologiſche Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heißen kann, weil ſie eine quaeſtionem facti betrifft, will ich daher die Erklärung des **Beſitzes** einer reinen Erkenntniß nennen. Es iſt alſo klar, daß von dieſen allein es eine transſcendentale Deduction und keinesweges eine empiriſche geben könne, und das letztere, in Anſehung der reinen Begriffe a priori, nichts als eitele Verſuche ſind, womit ſich nur derjenige beſchäftigen kann, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieſer Erkenntniſſe nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der reinen Erkenntniß a priori, nämlich die auf dem transſcendentalen Wege eingeräumt wird, ſo erhellet dadurch doch eben nicht, daß ſie ſo unumgänglich nothwendig ſey. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit, vermittelſt einer transſcendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt, und ihre ob-

jective Gültigkeit a priori erklärt und beſtimmt. Gleichwohl geht die Geometrie ihren ſichern Schritt durch lauter Erkenntniſſe a priori, ohne daß ſie ſich, wegen der reinen und geſetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philoſophie einen Beglaubigungsſchein erbitten darf. Allein der Gebrauch des Begriffs geht in dieſer Wiſſenſchaft auch nur auf die äußere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anſchauung iſt, in welcher alſo alle geometriſche Erkenntniß, weil ſie ſich auf Anſchauung a priori gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenſtände durch die Erkenntniß ſelbſt a priori (der Form nach) in der Anſchauung gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verſtandsbegriffen die unumgängliche Bedürfniß an, nicht allein von ihnen ſelbſt, ſondern auch vom Raum die transſcendentale Deduction zu ſuchen, weil, da ſie von Gegenſtänden nicht durch Prädicate der Anſchauung und der Sinnlichkeit, ſondern des reinen Denkens a priori redet, ſie ſich auf Gegenſtände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da ſie nicht auf Erfahrung gegründet ſind, auch in der Anſchauung a priori kein Object vorzeigen können, worauf ſie vor aller Erfahrung ihre Syntheſis gründeten, und daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, ſondern auch jenen Begriff des Raumes zweydeutig machen, dadurch, daß ſie ihn über die

Be-

Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung zu gebrauchen geneigt ſind, weshalb auch oben von ihm eine tranſcendentale Deduction von nöthen war. So muß denn der Leſer von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer ſolchen transſcendentalen Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er ſonſt blind verfährt, und nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwiſſenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einſehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache ſelbſt tief eingehüllt iſt, oder über die Wegräumung der Hinderniſſe zu früh verdroſſen werden, weil es darauf ankommt, entweder alle Anſprüche zu Einſichten der reinen Vernunft, als das beliebteſte Feld, nämlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben, oder dieſe critiſche Unterſuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie dieſe als Erkenntniſſe a priori ſich gleichwohl auf Gegenſtände nothwendig beziehen müſſen, und eine ſynthetiſche Erkenntniß derſelben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich machten. Denn da nur vermittelſt ſolcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenſtand erſcheinen, d. i. ein Object der empiriſchen Anſchauung ſeyn kann, ſo ſind Raum und Zeit reine Anſchauungen, welche die Be-

dingung der Möglichkeit der Gegenſtände als Erſcheinungen a priori enthalten, und die Syntheſis in denſelben hat objective Gültigkeit.

Die Categorien des Verſtandes dagegen ſtellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenſtände in der Anſchauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenſtände erſcheinen, ohne daß ſie ſich nothwendig auf Functionen des Verſtandes beziehen müſſen, und dieſer alſo die Bedingungen derſelben a priori enthielte. Daher zeigt ſich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich ſubjective Bedingungen des Denkens ſollten objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenſtände abgeben: denn ohne Functionen des Verſtandes können allerdings Erſcheinungen in der Anſchauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Urſache, welcher eine beſondere Art der Syntheſis bedeutet, da auf etwas A was ganz verſchiedenes B nach einer Regel geſetzt wird. Es iſt a priori nicht klar, warum Erſcheinungen etwas dergleichen enthalten ſollten, (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweiſe anführen, weil die objective Gültigkeit dieſes Begriffs a priori muß dargethan werden können,) und es iſt daher a priori zweifelhaft, ob ein ſolcher Begriff nicht etwa gar leer ſey und überall unter den Erſcheinungen keinen Gegenſtand antreffe. Denn daß Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung denen im Gemüth a priori liegen-

den

den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß ſeyn müſſen, iſt daraus klar, weil ſie ſonſt nicht Gegenſtände für uns ſeyn würden; daß ſie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verſtand zur ſynthetiſchen Einſicht des Denkens bedarf, gemäß ſeyn müſſen, davon iſt die Schlußfolge nicht ſo leicht einzuſehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erſcheinungen ſo beſchaffen ſeyn, daß der Verſtand ſie den Bedingungen ſeiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles ſo in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erſcheinungen ſich nichts darböte, was eine Regel der Syntheſis an die Hand gäbe, und alſo dem Begriffe der Urſache und Wirkung entſpräche, ſo daß dieſer Begriff alſo ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erſcheinungen würden nichts deſtoweniger unſerer Anſchauung Gegenſtände darbieten, denn die Anſchauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weiſe.

Gedächte man ſich von der Mühſamkeit dieſer Unterſuchungen dadurch loszuwickeln, daß man ſagte: Die Erfahrung böte unablässig Beyſpiele einer ſolchen Regelmäßigkeit der Erſcheinungen dar, die genugſam Anlaß geben, den Begriff der Urſache davon abzuſondern, und dadurch zugleich die objective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs zu bewähren, ſo bemerkt man nicht, daß auf dieſe Weiſe der Begriff der Urſache gar nicht entſpringen kann, ſondern daß er entweder völlig a priori im Verſtande müſſe gegründet ſeyn, oder als ein bloßes Hirngeſpinſt gänzlich

lich aufgegeben werden müſſe. Denn dieſer Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art ſey, daß ein andres B daraus nothwendig und nach einer ſchlechthin allgemeinen Regel folge. Erſcheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich iſt, nach der etwas gewöhnlicher maßen geſchieht, aber niemals, daß der Erfolg nothwendig ſey, daher der Syntheſis der Urſach und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empiriſch ausdrücken kann, nämlich, daß die Wirkung nicht bloß zu der Urſache hinzu komme, ſondern durch dieſelbe geſetzt ſey, und aus ihr erfolge. Die ſtrenge Allgemeinheit der Regel iſt auch gar keine Eigenſchaft empiriſcher Regeln, die durch Induction keine andere als comparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit, bekommen können. Nun würde ſich aber der Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man ſie nur als empiriſche Producte behandeln wollte.

Uebergang
zur
Transſc. Deduction der Categorien.

Es ſind nur zwey Fälle möglich, unter denen ſynthetiſche Vorſtellung und ihre Gegenſtände zuſammentreffen, ſich auf einander nothwendiger Weiſe beziehen, und gleichſam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenſtand die Vorſtellung, oder dieſe den Gegen-

ſtand allein möglich macht. Iſt das erſtere, ſo iſt dieſe Beziehung nur empiriſch, und die Vorſtellung iſt niemals a priori möglich. Und dies iſt der Fall mit Erſcheinungen in Anſehung deſſen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Iſt aber das zweyte, weil Vorſtellung an ſich ſelbſt (denn von deſſen Cauſalität, vermittelſt des Willens, iſt hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenſtand dem Daſeyn nach nicht hervorbringt, ſo iſt doch die Vorſtellung in Anſehung des Gegenſtandes alsdenn a priori beſtimmend, wenn durch ſie allein es möglich iſt, etwas als einen Gegenſtand zu erkennen. Es ſind aber zwey Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniß eines Gegenſtandes möglich iſt, erſtlich Anſchauung, dadurch derſelbe, aber nur als Erſcheinung, gegeben wird: zweytens Begriff, dadurch ein Gegenſtand gedacht wird, der dieſer Anſchauung entſpricht. Es iſt aber aus dem obigen klar, daß die erſte Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenſtände angeſchaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liegen. Mit dieſer formalen Bedingung der Sinnlichkeit ſtimmen alſo alle Erſcheinungen nothwendig überein, weil ſie nur durch dieſelbe erſcheinen, d. i. empiriſch angeſchauet und gegeben werden können. Nun frägt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeſchauet, dennoch als Gegenſtand überhaupt gedacht wird, denn alsdenn iſt alle em-

piri-

piriſche Erkenntniß der Gegenſtände ſolchen Begriffen nothwendiger Weiſe gemäß, weil, ohne deren Vorausſetzung, nichts als Object der Erfahrung möglich iſt. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anſchauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenſtande, der in der Anſchauung gegeben wird, oder erſcheint: demnach werden Begriffe von Gegenſtänden überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Categorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch ſie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich ſey. Denn alsdenn beziehen ſie ſich nothwendiger Weiſe und a priori auf Gegenſtände der Erfahrung, weil nur vermittelſt ihrer überhaupt irgend ein Gegenſtand der Erfahrung gedacht werden kann.

Die transſc. Deduction aller Begriffe a priori hat alſo ein Principium, worauf die ganze Nachforſchung gerichtet werden muß, nämlich dieſes: daß ſie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müſſen, (es ſey der Anſchauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, ſind eben darum nothwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worin ſie angetroffen werden, iſt nicht ihre Deduction, (ſondern Illuſtration) weil ſie dabey doch nur zufällig ſeyn würden. Ohne dieſe urſprüngliche Bezie-

ziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenſtände der Erkenntniß vorkommen, würde die Beziehung derſelben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können.

Der berühmte Lock hatte, aus Ermangelung dieſer Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verſtandes in Erfahrung antraf, ſie auch von der Erfahrung abgeleitet, und verfuhr doch ſo inconſequent, daß er damit Verſuche zu Erkenntniſſen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das letztere thun zu können, ſey es nothwendig, daß dieſe Begriffe ihren Urſprnng a priori haben müßten. Da er ſich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich ſey, daß der Verſtand Begriffe, die an ſich im Verſtande nicht verbunden ſind, doch als im Gegenſtande nothwendig verbunden denken müſſe, und darauf nicht verfiel, daß vielleicht der Verſtand durch dieſe Begriffe ſelbſt Urheber der Erfahrung, worin ſeine Gegenſtände angetroffen werden, ſeyn könne, ſo leitete er ſie, durch Noth gedrungen, von der Erfahrung ab (nämlich von einer durch öftere Aſſociation in der Erfahrung entſprungenen ſubjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt fälſchlich für objectiv gehalten wird, d. i. der Gewohnheit), verfuhr aber hernach ſehr conſequent, darin, daß er es für unmöglich erklärte, mit dieſen Begriffen und den Grundſätzen, die ſie veranlaſſen, über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen. Die empiriſche Ableitung aber

aber, worauf beide verfielen, läßt ſich mit der Wirklichkeit der wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwiſſenſchaft, nicht vereinigen, und wird alſo durch das Factum widerlegt.

Der erſte dieſer beiden berühmten Männer öffnete der Schwärmerey Thür und Thor, weil die Vernunft, wenn ſie einmal Befugniſſe auf ihrer Seite hat, ſich nicht mehr durch unbeſtimmte Anpreiſungen der Mäßigung in Schranken halten läßt; der zweyte ergab ſich gänzlich dem Scepticism, da er einmal eine ſo allgemeine für Vernunft gehaltene Täuſchung unſeres Erkenntnißvermögens glaubte entdeckt zu haben. — Wir ſind jetzt im Begriffe einen Verſuch zu machen, ob man nicht die menſchliche Vernunft zwiſchen dieſen beiden Klippen glücklich durchbringen, ihr beſtimmte Grenzen anweiſen, und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmäßigen Thätigkeit für ſie geöffnet erhalten könne.

Vorher will ich nur noch die Erklärung der Categorien voranſchicken. Sie ſind Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt, dadurch deſſen Anſchauung in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu Urtheilen als beſtimmt angeſehen wird. So war die Function des categoriſchen Urtheils die des Verhältniſſes des Subjects zum Prädicat, z. B. alle Körper ſind theilbar. Allein in Anſehung des bloß logiſchen Gebrauchs des Verſtandes blieb es unbeſtimmt, welcher von beiden Begrif-

fen

ſen die Function des Subjects, und welchem die des Prädicats man geben wolle. Denn man kann auch ſagen: Einiges Theilbare iſt ein Körper. Durch die Categorie der Subſtanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es beſtimmt: daß ſeine empiriſche Anſchauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als bloßes Prädicat betrachtet werden müſſe; und ſo in allen übrigen Categorien.

Der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe Zweyter Abſchnitt.

Transſcendentale Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

§. 15.

Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.

Das Mannigfaltige der Vorſtellungen kann in einer Anſchauung gegeben werden, die bloß ſinnlich d. i. nichts als Empfänglichkeit iſt, und die Form dieſer Anſchauung kann a priori in unſerem Vorſtellungsvermögen liegen, ohne doch etwas andres, als die Art zu ſeyn, wie das Subject afficirt wird. Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann alſo auch nicht in der reinen Form der ſinnlichen Anſchauung zu-

gleich mit enthalten ſeyn; denn ſie iſt ein Actus der Spontaneität der Vorſtellungskraft, und, da man dieſe, zum Unterſchiede von der Sinnlichkeit, Verſtand nennen muß, ſo iſt alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anſchauung, oder mancherley Begriffe, und an der erſteren der ſinnlichen, oder nicht ſinnlichen Anſchauung ſeyn, eine Verſtandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Syntheſis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Object verbunden, vorſtellen können, ohne es vorher ſelbſt verbunden zu haben, und unter allen Vorſtellungen die Verbindung die einzige iſt, die nicht durch Objecte gegeben, ſondern nur vom Subjecte ſelbſt verrichtet werden kann, weil ſie ein Actus ſeiner Selbſtthätigkeit iſt. Man wird hier leicht gewahr, daß dieſe Handlung urſprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend ſeyn müſſe, und daß die Auflöſung Analyſis, die ihr Gegentheil zu ſeyn ſcheint, ſie doch jederzeit vorausſetze; denn wo der Verſtand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflöſen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorſtellungskraft hat gegeben werden müſſen.

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der Syntheſis deſſelben, noch den der Einheit deſſelben bey ſich. Verbindung iſt Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen

gen *). Die Vorſtellung dieſer Einheit kann alſo nicht aus der Verbindung entſtehen, ſie macht vielmehr dadurch, daß ſie zur Vorſtellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererſt möglich. Dieſe Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, iſt nicht etwa jene Categorie der Einheit (§. 10.); denn alle Categorien gründen ſich auf logiſche Functionen in Urtheilen, in dieſen aber iſt ſchon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Categorie ſetzt alſo ſchon Verbindung voraus. Alſo müſſen wir dieſe Einheit (als qualitative §. 12.) noch höher ſuchen, nämlich in demjenigen, was ſelbſt den Grund der Einheit verſchiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verſtandes, ſogar in ſeinem logiſchen Gebrauche enthält.

§. 16.
Von der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

Das: Ich denke, muß alle meine Vorſtellungen begleiten können; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt

*) Ob die Vorſtellungen ſelbſt identiſch ſind, und alſo eine durch die andere analytiſch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtſeyn der einen iſt, ſo fern vom Mannigfaltigen die Rede iſt, vom Bewußtſeyn der anderen doch immer zu unterſcheiden, und auf die Syntheſis dieſes (möglichen) Bewußtſeyns kommt es hier allein an.

werden, was gar nicht gedacht werden könne, welches eben ſo viel heißt, als die Vorſtellung würde entweder unmöglich, oder wenigſtens für mich nichts ſeyn. Diejenige Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann, heißt Anſchauung. Alſo hat alles Mannigfaltige der Anſchauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demſelben Subject, darin dieſes Mannigfaltige angetroffen wird. Dieſe Vorſtellung aber iſt ein Actus der Spontaneität, d. i. ſie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angeſehen werden. Ich nenne ſie die reine Apperception, um ſie von der empiriſchen zu unterſcheiden, oder auch die urſprüngliche Apperception, weil ſie dasjenige Selbſtbewußtſeyn iſt, was, indem es die Vorſtellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtſeyn ein und daſſelbe iſt, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derſelben die transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeyns, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorſtellungen, die in einer gewiſſen Anſchauung gegeben werden, würden nicht insgeſammt meine Vorſtellungen ſeyn, wenn ſie nicht insgeſammt zu einem Selbſtbewußtſeyn gehöreten, d. i. als meine Vorſtellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als ſolcher bewußt bin) müſſen ſie doch der Bedingung nothwendig gemäß ſeyn, unter der ſie allein in einem allgemeinen Selbſtbewußtſeyn zuſammenſtehen können, weil ſie ſonſt nicht durchgängig mir

angehören würden. Aus dieſer urſprünglichen Verbindung läßt ſich vieles folgern.

Nämlich dieſe durchgängige Identität der Apperception eines in der Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Syntheſis der Vorſtellungen, und iſt nur durch das Bewußtſeyn dieſer Syntheſis möglich. Denn das empiriſche Bewußtſeyn, welches verſchiedene Vorſtellungen begleitet, iſt an ſich zerſtreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects. Dieſe Beziehung geſchieht alſo dadurch noch nicht, daß ich jede Vorſtellung mit Bewußtſeyn begleite, ſondern daß ich eine zu der andern hinzuſetze und mir der Syntheſis derſelben bewußt bin. Alſo nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn verbinden kann, iſt es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtſeyns in dieſen Vorſtellungen ſelbſt vorſtelle, d. i. die analytiſche Einheit der Apperception iſt nur unter der Vorausſetzung irgend einer ſynthetiſchen möglich *).

*) Die analytiſche Einheit des Bewußtſeyns hängt allen gemeinſamen Begriffen, als ſolchen, an, z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, ſo ſtelle ich mir dadurch eine Beſchaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorſtellungen verbunden ſeyn kann; alſo nur vermöge einer vorausgedachten möglichen ſynthetiſchen Einheit kann ich mir die analytiſche vorſtellen. Eine Vorſtellung, die als verſchiedenen gemein gedacht werden ſoll, wird als zu ſolchen gehörig angeſe-

Der Gedanke: dieſe in der Anſchauung gegebene Vorſtellungen gehören mir insgeſammt zu, heißt demnach ſo viel; als ich vereinige ſie in einem Selbſtbewußtſeyn, oder kann ſie wenigſtens darin vereinigen, und ob er gleich ſelbſt noch nicht das Bewußtſeyn, der Syntheſis der Vorſtellungen iſt, ſo ſetzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derſelben in einem Bewußtſeyn begreifen kann, nenne ich dieſelbe insgeſamt meine Vorſtellungen; denn ſonſt würde ich ein ſo vielfärbiges verſchiedenes Selbſt haben, als ich Vorſtellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Synthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauungen als a priori gegeben, iſt alſo der Grund der Identität der Apperception ſelbſt, die a priori allem meinem beſtimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenſtänden, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verſtand dadurch allererſt aufgenommen werden, ſondern iſt allein

eine

ben, die außer ihr noch etwas Verſchiedenes an ſich haben, folglich muß ſie in ſynthetiſcher Einheit mit anderer (wenn gleich nur möglichen Vorſtellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytiſche Einheit des Bewußtſeyns, welche ſie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann. Und ſo iſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception der höchſte Punct, an dem man allen Verſtandesgebrauch, ſelbſt die ganze Logik, und, nach ihr, die Transſcendental-Philoſophie heften muß, ja dieſes Vermögen iſt der Verſtand ſelbſt.

eine Verrichtung des Verſtandes, der ſelbſt nichts weiter iſt, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundſatz der oberſte im ganzen menſchlichen Erkenntniß iſt.

Dieſer Grundſatz, der nothwendigen Einheit der Apperception, iſt nun zwar ſelbſt identiſch, mithin ein analytiſcher Satz, erklärt aber doch eine Syntheſis des in einer Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbſtbewußtſeyns nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorſtellung, iſt nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anſchauung, die davon unterſchieden iſt, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtſeyn gedacht werden. Ein Verſtand, in welchem durch das Selbſtbewußtſeyn zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anſchauen; der unſere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anſchauung ſuchen. Ich bin mir alſo des identiſchen Selbſt bewußt, in Anſehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anſchauung gegebenen Vorſtellungen, weil ich ſie insgeſammt meine Vorſtellungen nenne, die eine ausmachen. Das iſt aber ſo viel, als daß ich mir einer nothwendigen Syntheſis derſelben a priori bewußt bin, welche die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception heißt, unter der alle mir gegebene Vorſtellungen

ſtehen, aber unter die ſie auch durch eine Syntheſis gebracht werden můſſen.

§. 17.
Der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception iſt das oberſte Princip alles Verſtandesgebrauchs.

Der oberſte Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transſc. Aeſthetik: daß alles Mannigfaltige derſelben unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit ſtehe. Der oberſte Grundſatz eben derſelben in Beziehung auf den Verſtand iſt: daß alles Mannigfaltige der Anſchauung unter Bedingungen der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception ſtehe*). Unter dem erſteren ſtehen alle mannigfaltigen Vorſtellungen der Anſchauungen, ſo fern ſie uns gegeben werden, unter dem zweyten ſo fern ſie in einem Bewußtſeyn můſſen verbunden

*) Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen mit dem Mannigfaltigen, daß ſie in ſich enthalten (ſiehe die transſc. Aeſthetik), mihin nicht bloße Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewußtſeyn, als in vielen Vorſtellungen, ſondern viele Vorſtellungen als in einer, und deren Bewußtſeyn, enthalten, mithin als zuſammengeſetzt, folglich die Einheit des Bewußtſeyns, als ſynthetiſch, aber doch urſprünglich angetroffen wird. Die Einzelnheit deſſelben iſt wichtig in der Anwendung (ſiehe §. 25.).

den werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebene Vorſtellungen den Actus, der Apperceptio, Ich denke, nicht gemein haben, und dadurch nicht in einem Selbſtbewußtſeyn zuſammengefaßt ſeyn würden.

Verſtand iſt, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntniſſe. Dieſe beſtehen in der beſtimmten Beziehung gegebener Vorſtellungen auf ein Object. Object aber iſt das, in deſſen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorſtellungen Einheit des Bewußtſeyns in der Syntheſis derſelben. Folglich iſt die Einheit des Bewußtſeyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, daß ſie Erkenntniſſe werden, ausmacht, und worauf folglich ſelbſt die Möglichkeit des Verſtandes beruth.

Das erſte reine Verſtandeserkenntniß alſo, worauf ſein ganzer übriger Gebrauch ſich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung ganz unabhängig iſt, iſt nun der Grundſatz der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception. So iſt die bloße Form der äußeren ſinnlichen Anſchauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniß; er giebt nur das Mannigfaltige der Anſchauung a priori zu einem möglichen Erkenntniß. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich ſie ziehen, und alſo

eine beſtimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen ſynthetiſch zu Stande bringen, ſo, daß die Einheit dieſer Handlung zugleich die Einheit des Bewußtſeyns (im Begriffe einer Linie) iſt, und dadurch allererſt ein Object (ein beſtimmter Raum) erkannt wird. Die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns iſt alſo eine objective Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich bloß ſelbſt bedarf, um ein Object zu erkennen, ſondern unter der jede Anſchauung ſtehen muß, um für mich Object zu werden, weil auf andere Art, und ohne dieſe Syntheſis, das Mannigfaltige ſich nicht in einem Bewußtſeyn vereinigen würde.

Dieſer letzte Satz iſt, wie geſagt, ſelbſt analytiſch, ob er zwar die ſynthetiſche Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er ſagt nichts weiter, als, daß alle meine Vorſtellungen in irgend einer gegebenen Anſchauung unter der Bedingung ſtehen müſſen, unter der ich ſie allein als meine Vorſtellungen zu dem identiſchen Selbſt rechnen, und alſo, als in einer Apperception ſynthetiſch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zuſammenfaſſen kann.

Aber dieſer Grundſatz iſt doch nicht ein Princip für jeden überhaupt möglichen Verſtand, ſondern nur für den, durch deſſen reine Apperception in der Vorſtellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben iſt. Derjenige Verſtand, durch deſſen Selbſtbewußtſeyn zugleich das Mannigfaltige der Anſchauung gegeben würde,

ein Verſtand, durch deſſen Vorſtellung zugleich die Objecte dieſer Vorſtellung exiſtirten, würde einen beſondern Actus der Syntheſis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewuſtſeyns nicht bedürfen, deren der menſchliche Verſtand, der bloß denkt, nicht anſchaut, bedarf. Aber für den menſchlichen Verſtand iſt er doch unvermeidlich der erſte Grundſatz, ſo, daß er ſich ſogar von einem andern möglichen Verſtande, entweder einem ſolchen, der ſelbſt anſchauete, oder, wenn gleich eine ſinnliche Anſchauung, aber doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit, zum Grunde liegend beſäße, ſich nicht den mindeſten Begriff machen kann.

§. 18.

Was objective Einheit des Selbſtbewußtſeyns ſey.

Die transſcendentale Einheit der Apperception iſt diejenige, durch welche alles in einer Anſchauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird. Sie heißt darum objectiv, und muß von der ſubjectiven Einheit des Bewußtſeyns unterſchieden werden, die eine Beſtimmung des innern Sinnes iſt, dadurch jenes Mannigfaltige der Anſchauung zu einer ſolchen Verbindung empiriſch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nach einander, empiriſch bewußt ſeyn könne, kommt auf Umſtände, oder empiriſche Bedingungen, an. Daher die empiriſche

Einheit des Bewußtſeyns, durch Aſſociation der Vorſtellungen, ſelbſt eine Erſcheinung betrifft, und ganz zufällig iſt. Dagegen ſteht die reine Form der Anſchauung in der Zeit, bloß als Anſchauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der urſprünglichen Einheit des Bewußtſeyns, lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anſchauung zum Einen: Ich denke; alſo durch die reine Syntheſis des Verſtandes, welche a priori der empiriſchen zum Grunde liegt. Jene Einheit iſt allein objectiv gültig; die empiriſche Einheit der Apperception, die wir hier nicht erwägen, und die auch nur von der erſteren, unter gegebenen Bedingungen in concreto, abgeleitet iſt, hat nur ſubjective Gültigkeit. Einer verbindet die Vorſtellung eines gewiſſen Worts mit einer Sache, die andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewußtſeyns, in dem, was empiriſch iſt, iſt in Anſehung deſſen, was gegeben iſt, nicht nothwendig und allgemein geltend.

§. 19.

Die logiſche Form aller Urtheile beſteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe.

Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urtheile überhaupt geben, befriedigen können: es iſt, wie ſie ſagen, die Vorſtellung eines Verhältniſſes zwiſchen zwey Begriffen. Ohne nun

hier über das Fehlerhafte der Erklärung, daß ſie allenfalls nur auf categoriſche, aber nicht hypothetiſche und disjunctive Urtheile paßt, (als welche letztere nicht ein Verhältniß von Begriffen, ſondern ſelbſt von Urtheilen enthalten,) mit ihnen zu zanken, (ohnerachtet aus dieſem Verſehen der Logik manche läſtige Folgen erwachſen ſind,) *) merke ich nur an, daß, worin dieſes Verhältniß beſtehe, hier nicht beſtimmt iſt.

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntniſſe in jedem Urtheile genauer unterſuche, und ſie, als dem Verſtande angehörige, von dem Verhältniſſe nach Geſetzen der reproductiven Einbildungskraft (welches nur ſubjective Gültigkeit hat) unterſcheide, ſo finde ich, daß ein Urtheil nichts anders ſey, als die Art, gegebene Erkenntniſſe zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnißwörtchen iſt in den-

*) Die weitläufige Lehre von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren betrifft nur die categoriſchen Vernunftſchlüſſe, und, ob ſie zwar nichts weiter iſt, als eine Kunſt, durch Verſteckung unmittelbarer Schlüſſe (conſequentiae immediatae) unter die Prämiſſen eines reinen Vernunftſchluſſes, den Schein mehrerer Schlußarten, als des in der erſten Figur, zu erſchleichen, ſo würde ſie doch dadurch allein kein ſonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die categoriſchen Urtheile, als die, worauf ſich alle andere müſſen beziehen laſſen, in ausſchließliches Anſehen zu bringen, welches aber nach §. 9. falſch iſt.

denſelben, um die objective Einheit gegebener Vorſtellungen von der ſubjectiven zu unterſcheiden. Denn dieſes bezeichnet die Beziehung derſelben auf die urſprüngliche Apperception und die nothwendige Einheit derſelben, wenn gleich das Urtheil ſelbſt empiriſch, mithin zufällig iſt, z. B. die Körper ſind ſchwer. Damit ich zwar nicht ſagen will, dieſe Vorſtellungen gehören in der empiriſchen Anſchauung nothwendig zu einander, ſondern ſie gehören vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception in der Syntheſis der Anſchauungen zu einander, d. i. nach Principien der objectiven Beſtimmung aller Vorſtellungen, ſo fern daraus Erkenntniß werden kann, welche Principien alle aus dem Grundſatze der transſcendentalen Einheit der Apperception abgeleitet ſind. Dadurch allein wird aus dieſem Verhältniſſe ein Urtheil, d. i. ein Verhältniß, das objectiv gültig iſt, und ſich von dem Verhältniſſe eben derſelben Vorſtellungen, worin bloß ſubjective Gültigkeit wäre, z. B. nach Geſetzen der Aſſociation, hinreichend unterſcheidet. Nach den letzteren würde ich nur ſagen können: Wenn ich einen Körper trage, ſo fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, iſt ſchwer; welches ſo viel ſagen will, als, dieſe beide Vorſtellungen ſind im Object, d. i. ohne Unterſchied des Zuſtandes des Subjects, verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung (ſo oft ſie auch wiederholt ſeyn mag) beyſammen.

§. 20.

§. 20.

Alle ſinnliche Anſchauungen ſtehen unter den Categorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derſelben in ein Bewußtſeyn zuſammenkommen kann.

Das mannigfaltige in einer ſinnlichen Anſchauung Gegebene gehört nothwendig unter die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception, weil durch dieſe die Einheit der Anſchauung allein möglich iſt (§. 17.). Diejenige Handlung des Verſtandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen (ſie mögen Anſchauungen oder Begriffe ſeyn) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, iſt die logiſche Function der Urtheile. (§. 19.) Alſo iſt alles Mannigfaltige, ſo fern es in Einer empiriſchen Anſchauung gegeben iſt, in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu urtheilen beſtimmt, durch die es nämlich zu einem Bewußtſeyn überhaupt gebracht wird. Nun ſind aber die Categorien nichts anders, als eben dieſe Functionen zu urtheilen, ſo fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung in Anſehung ihrer beſtimmt iſt. (§. 13.) Alſo ſteht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anſchauung nothwendig unter Categorien.

§. 21.

Anmerkung.

Ein Mannigfaltiges, das in der Anſchauung, die ich die meinige nenne, enthalten iſt, wird durch die Syntheſis des Verſtandes als zur nothwendigen Einheit des Selbſtbewußtſeyns gehörig vorgeſtellt, und dieſes geſchieht durch die Categorie *). Dieſe zeigt alſo an: daß das empiriſche Bewußtſeyn eines gegebenen Mannigfaltigen Einer Anſchauung eben ſowohl unter einem reinen Selbſtbewußtſeyn a priori, wie empiriſche Anſchauung unter einer reinen ſinnlichen, die gleichfals a priori Statt hat, ſtehe. — Im obigen Satze iſt alſo der Anfang einer Deduction der reinen Verſtandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Categorien unabhängig von Sinnlichkeit bloß im Verſtande entſpringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empiriſchen Anſchauung gegeben werde, abſtrahiren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anſchauung vermittelſt der Categorie durch den Verſtand hinzukommt, zu ſehen. In der Folge (§. 26.) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empiriſche Anſchauung gegeben wird, gezeigt

*) Der Beweisgrund beruht auf der vorgeſtellten Einheit der Anſchauung, dadurch ein Gegenſtand gegeben wird, welche jederzeit eine Syntheſis des Mannigfaltigen zu einer Anſchauung Gegebenen in ſich ſchließt, und ſchon die Beziehung dieſes letzteren auf Einheit der Apperception enthält.

zeigt werden, daß die Einheit derſelben keine andere ſey, als welche die Categorie nach dem vorigen §. 20. dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anſchauung überhaupt vorſchreibt, und dadurch alſo, daß ihre Gültigkeit a priori in Anſehung aller Gegenſtände unſerer Sinne erklärt wird, die Abſicht der Deduction allererſt völlig erreicht werden.

Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweiſe doch nicht abſtrahiren, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anſchauung noch vor der Syntheſis des Verſtandes, und unabhängig von ihr, gegeben ſeyn müſſe; wie aber, bleibt hier unbeſtimmt. Denn wollte ich mir einen Verſtand denken, der ſelbſt anſchauete (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenſtände ſich vorſtellete, ſondern durch deſſen Vorſtellung die Gegenſtände ſelbſt zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), ſo würden die Categorien in Auſehung eines ſolchen Erkenntniſſes gar keine Bedeutung haben. Sie ſind nur Regeln für einen Verſtand, deſſen ganzes Vermögen im Denken beſteht, d. i. in der Handlung, die Syntheſis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anſchauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der alſo für ſich gar nichts erkennt, ſondern nur den Stoff zum Erkenntniß, die Anſchauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet. Von der Eigenthümlichkeit unſers Verſtandes aber, nur vermittelſt der Categorien und

nur gerade durch dieſe Art und Zahl derſelben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, laßt ſich eben ſo wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade dieſe und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unſerer möglichen Anſchauung ſind.

§. 22.

Die Categorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntniſſe der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung.

Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen, iſt alſo nicht einerley. Zum Erkenntniſſe gehören nämlich zwey Stücke: erſtlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenſtand gedacht wird (die Categorie) und zweitens die Anſchauung, dadurch er gegeben wird; denn, könnte dem Begriffe eine correſpondirende Anſchauung gar nicht gegeben werden, ſo wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenſtand, und durch ihn gar keine Erkenntniß von irgend einem Dinge möglich; weil es, ſo viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne. Nun iſt alle uns mögliche Anſchauung ſinnlich (Aeſthetik), alſo kann das Denken eines Gegenſtandes überhaupt durch einen reinen Verſtandesbegriff bey uns nur Erkenntniß werden, ſo fern dieſer auf Gegenſtände der Sinne bezogen wird. Sinnliche

An=

Anſchauung iſt entweder reine Anſchauung (Raum und Zeit) oder empiriſche Anſchauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgeſtellt wird. Durch Beſtimmung der erſteren können wir Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erſcheinungen; ob es Dinge geben könne, die in dieſer Form angeſchaut werden müſſen, bleibt doch dabey noch unausgemacht. Folglich ſind alle mathematiſche Begriffe für ſich nicht Erkenntniſſe; außer, ſo fern man vorausſetzt, daß es Dinge giebt, die ſich nur der Form jener reinen ſinnlichen Anſchauung gemäß uns darſtellen laſſen. Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, ſo fern ſie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorſtellungen) ſind, mithin durch empiriſche Vorſtellung. Folglich verſchaffen die reinen Verſtandesbegriffe, ſelbſt wenn ſie auf Anſchauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur ſo fern Erkenntniß, als dieſe, mithin auch die Verſtandesbegriffe vermittelſt ihrer, auf empiriſche Anſchauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Categorien vermittelſt der Anſchauung auch keine Erkenntniß von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empiriſche Anſchauung, d. i. ſie dienen nur zur Möglichkeit empiriſcher Erkenntniß. Dieſe aber heißt Erfahrung. Folglich haben die Categorien keinen andern Gebrauch zum Erkenntniſſe der Dinge, als nur

ſo fern dieſe als Gegenſtände möglicher Erfahrung angenommen werden.

§. 23.

Der obige Satz iſt von der größten Wichtigkeit; denn er beſtimmt eben ſo wohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe in Anſehung der Gegenſtände, als die transſcendentale Aeſthetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unſerer ſinnlichen Anſchauung beſtimmte. Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenſtände gegeben werden können, nicht weiter, als für Gegenſtände der Sinne, mithin nur die Erfahrung. Ueber dieſe Grenzen hinaus ſtellen ſie gar nichts vor; denn ſie ſind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verſtandesbegriffe ſind von dieſer Einſchränkung frey, und erſtrecken ſich auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, ſie mag der unſrigen ähnlich ſeyn oder nicht, wenn ſie nur ſinnlich und nicht intellectuel iſt. Dieſe weitere Ausdehnung der Begriffe über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus, hilft uns aber zu nichts. Denn es ſind alsdenn leere Begriffe von Objecten, von denen, ob ſie nur einmal möglich ſind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, bloße Gedankenformen ohne objective Realität, weil wir keine Anſchauung zur Hand haben, auf welche die ſynthetiſche Einheit der Apperception, die jene allein enthalten, angewandt werden, und ſie ſo einen Gegenſtand beſtim-

men

men könnten. Unſere ſinnliche und empiriſche Anſchauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verſchaffen.

Nimmt man alſo ein Object einer nicht-ſinnlichen Anſchauung als gegeben an, ſo kann man es freylich durch alle die Prädicate vorſtellen, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daß ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung gehöriges zukomme: alſo, daß es nicht ausgedehnt, oder im Raume ſey, daß die Dauer deſſelben keine Zeit ſey, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Beſtimmungen in der Zeit angetroffen werde, u. ſ. w. Allein das iſt doch kein eigentliches Erkenntniß, wenn ich blos anzeige, wie die Anſchauung des Objects nicht ſey, ohne ſagen zu können, was in ihr denn enthalten ſey; denn alsdenn habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objects zu meinem reinen Verſtandesbegriff vorgeſtellt, weil ich keine Anſchauung habe geben können, die ihm correſpondirte, ſondern nur ſagen konnte, daß die unſrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmſte iſt hier, daß auf ein ſolches Etwas auch nicht einmal eine einzige Categorie angewandt werden könnte: z. B. der Begriff einer Subſtanz, d. i. von Etwas, das als Subject, niemals aber als bloßes Prädicat exiſtiren könne, wovon ich gar nicht weiß, ob es irgend ein Ding geben könne, das dieſer Gedankenbeſtimmung correſpondirte, wenn nicht empiriſche Anſchauung mir den Fall der Anwendung gäbe. Doch mehr hievon in der Folge.

§. 24.

Von der Anwendung der Categorien auf Gegenſtände der Sinne überhaupt.

Die reinen Verſtandesbegriffe beziehen ſich durch den bloßen Verſtand auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, unbeſtimmt ob ſie die unſrige oder irgend eine andere, doch ſinnliche, ſey, ſind aber eben darum bloße Gedankenformen, wodurch noch kein beſtimmter Gegenſtannd erkannt wird. Die Syntheſis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denſelben, bezog ſich bloß auf die Einheit der Apperception, und war dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntniß a priori, ſo fern ſie auf dem Verſtande beruht, und mithin nicht allein transſcendental, ſondern auch bloß rein intellectuel. Weil in uns aber eine gewiſſe Form der ſinnlichen Anſchauung a priori zum Grunde liegt, welche auf die Receptivität der Vorſtellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, ſo kann der Verſtand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen der ſynthetiſchen Einheit der Apperception gemäß beſtimmen, und ſo ſynthetiſche Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der ſinnlichen Anſchauung a priori denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenſtände unſerer (der menſchlichen) Anſchauung nothwendiger Weiſe ſtehen müſſen, dadurch denn die Categorien, als bloſſe Gedankenformen, objective Realität, d. i. Anwendung auf Gegenſtän-

ſtände, die uns in der Anſchauung gegeben werden können, aber nur als Erſcheinungen bekommen; denn nur von dieſen ſind wir der Anſchauung a priori fähig.

Dieſe Syntheſis des Mannigfaltigen der ſinnlichen Anſchauung, die a priori möglich und nothwendig iſt, kann figürlich (ſynthesis ſpecioſa) genannt werden, zum Unterſchiede von derjenigen, welche in Anſehung des Mannigfaltigen einer Anſchauung überhaupt in der bloßen Categorie gedacht würde, und Verſtandesverbindung (ſynthesis intellectualis) heißt; beide ſind transſcendental nicht blos weil ſie ſelbſt a priori vorgehen, ſondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntniß a priori gründen.

Allein die figürliche Syntheſis, wenn ſie bloß auf die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception, d. i. dieſe tranſcendentale Einheit geht, welche in den Categorien gedacht wird, muß, zum Unterſchiede von der bloß intellectuellen Verbindung, die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft heißen. **Einbildungskraft** iſt das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle unſere Anſchauung ſinnlich iſt, ſo gehört die Einbildungskraft, der ſubjectiven Bedingung wegen unter der ſie allein den Verſtandesbegriffen eine correſpondirende Anſchauung geben kann, zur Sinnlichkeit; ſo fern aber doch ihre Syntheſis eine Ausübung der Spontaneität iſt, welche beſtimmend, und nicht, wie der

Sinn, bloß beſtimmbar iſt, mithin a priori den Sinn ſeiner Form nach der Einheit der Apperception gemäß beſtimmen kann, ſo iſt die Einbildungskraft ſo fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu beſtimmen, und ihre Syntheſis der Anſchauungen, den Categorien gemäß, muß die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſeyn, welches eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. Sie iſt, als figürlich, von der intellectuellen Syntheſis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verſtand unterſchieden. So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität iſt, nenne ich ſie auch bisweilen die productive Einbildungskraft, und unterſcheide ſie dadurch von der reproductiven, deren Syntheſis lediglich empiriſchen Geſetzen, nämlich denen der Aſſociation, unterworfen iſt, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß a priori nichts beyträgt, und um deswillen nicht in die Transſcendental-Philoſophie, ſondern in die Pſychologie gehört.

* * *

Hier iſt nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bey der Expoſition der Form des inneren Sinnes (§. 6.) auffallen mußte, verſtändlich zu machen: nämlich wie dieſer auch ſo gar uns ſelbſt, nur wie wir uns erſcheinen, nicht wie wir an uns ſelbſt ſind, dem Bewußt-

ſeyn

ſeyn darſtelle, weil wir nämlich uns nur anſchauen wie wir innerlich afficirt werden, welches widerſprechend zu ſeyn ſcheint, indem wir uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müßten; daher man auch lieber den inneren Sinn mit dem Vermögen der Apperception (welche wir ſorgfältig unterſcheiden) in den Syſtemen der Pſychologie für einerley auszugeben pflegt.

Das, was den inneren Sinn beſtimmt, iſt der Verſtand und deſſen urſprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anſchauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperception (als worauf ſelbſt ſeine Möglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verſtand in uns Menſchen ſelbſt kein Vermögen der Anſchauung iſt, und dieſe, wenn ſie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in ſich aufnehmen kann, um gleichſam das Mannigfaltige ſeiner eigenen Anſchauung zu verbinden, ſo iſt ſeine Syntheſis, wenn er für ſich allein betrachtet wird, nichts anders, als die Einheit der Handlung, deren er ſich, als einer ſolchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt iſt, durch die er aber ſelbſt die Sinnlichkeit innerlich in Anſehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anſchauung nach ihm gegeben werden mag, zu beſtimmend vermögend iſt. Er alſo übt unter der Benennung einer transſcendentalen Syntheſis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs paſſive Subject, deſſen Vermögen er iſt, aus, wovon wir mit Recht ſagen, daß der innere Sinn,

dadurch afficirt werde. Die Apperception und deren ſynthetiſche Einheit iſt mit dem inneren Sinne ſo gar nicht einerley, daß jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anſchauungen überhaupt unter dem Namen der Categorien, vor aller ſinnlichen Anſchauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloße Form der Anſchauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derſelben mithin noch gar keine beſtimmte Anſchauung enthält, welche nur durch das Bewußtſeyn der Beſtimmung deſſelben durch die tranſcendentale Handlung der Einbildungskraft, (ſynthetiſcher Einfluß des Verſtandes auf den inneren Sinn) welche ich die figürliche Syntheſis genannt habe, möglich iſt.

Dieſes nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu beſchreiben, die drey Abmeſſungen des Raums gar nicht vorſtellen, ohne aus demſelben Punkte drey Linien ſenkrecht auf einander zu ſetzen, und ſelbſt die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorſtellung der Zeit ſeyn ſoll) bloß auf die Handlung der Syntheſis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn ſucceſſiv beſtimmen, und dadurch auf die Succeſſion dieſer Beſtimmung in demſelben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects, (nichts als Be-

ſtimmung eines Objects *),) folglich die Syntheſis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von dieſem abſtrahiren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn ſeiner Form gemäß beſtimmen, bringt ſogar den Begriff der Succeſſion zuerſt hervor. Der Verſtand findet alſo in dieſem nicht etwa ſchon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, ſondern bringt ſie hervor, indem er ihn afficirt. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das ſich ſelbſt anſchauet, unterſchieden (indem ich mir noch andere Anſchauungsart wenigſtens als möglich vorſtellen kann) und doch mit dieſem letzteren als daſſelbe Subject einerley ſey, wie ich alſo ſagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subject, erkenne mich ſelbſt als gedachtes Object ſo fern ich mir noch über das in der Anſchauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verſtande bin, ſondern wie ich mir erſcheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bey ſich, als wie ich mir ſelbſt überhaupt ein Object und zwar der Anſchau-

*) Bewegung eines Objects im Raume gehört nicht in eine reine Wiſſenſchaft, folglich auch nicht in die Geometrie; weil, daß Etwas beweglich ſey, nicht a priori, ſondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Beſchreibung eines Raumes, iſt ein reiner Actus der ſucceſſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der äußeren Anſchauung überhaupt durch productive Einbildungskraft, und gehört nicht allein zur Geometrie, ſondern ſogar zur Transſcendental-Philoſophie.

ſchauung und innerer Wahrnehmungen ſeyn könne. Daß es aber doch wirklich ſo ſeyn müſſe, kann, wenn man den Raum für eine bloße reine Form der Erſcheinungen äußerer Sinne gelten läßt, dadurch klar dargethan werden, daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenſtand äußerer Anſchauung iſt, uns nicht anders vorſtellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, ſo fern wir ſie ziehen, ohne welche Darſtellungsart wir die Einheit ihrer Abmeſſuug gar nicht erkennen könnten, ingleichen daß wir die Beſtimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitſtellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müſſen, was uns äuſſere Dinge veränderliches darſtellen, folglich die Beſtimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieſelbe Art als Erſcheinungen in der Zeit ordnen müſſen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen, mithin, wenn wir von den letzteren einräumen, daß wir dadurch Objecte nur ſo fern erkennen, als wir äußerlich afficirt werden, wir auch vom inneren Sinne zugeſtehen müſſen, daß wir dadurch uns ſelbſt nur ſo anſchauen, wie wir innerlich von uns ſelbſt afficirt werden, d. i. was die innere Anſchauung betrifft, unſer eigenes Subject nur als Erſcheinung, nicht aber nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, erkennen *).

§. 25.

*) Ich ſehe nicht, wie man ſo viel Schwierigkeit darin finden könne, daß der innere Sinn von uns ſelbſt afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerkſamkeit kann uns ein Beyſpiel

§. 25.

Dagegen bin ich mir meiner ſelbſt in der transſcendentalen Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen überhaupt, mithin in der ſynthetiſchen urſprünglichen Einheit der Apperception, bewußt, nicht wie ich mir erſcheine, noch wie ich an mir ſelbſt bin, ſondern nur daß ich bin. Dieſe Vorſtellung iſt ein Denken, nicht ein Anſchauen. Da nun zum Erkenntniß unſerer ſelbſt außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anſchauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine beſtimmte Art der Anſchauung, dadurch dieſes Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich iſt, ſo iſt zwar mein eigenes Daſeyn nicht Erſcheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Beſtimmung meines Daſeyns *) kann

ſpiel davon geben. Der Verſtand beſtimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur inneren Anſchauung, die dem Mannigfaltigen in der Syntheſis des Verſtandes correſpondirt. Wie ſehr das Gemüth gemeiniglich hiedurch afficirt werde, wird ein jeder in ſich wahrnehmen können.

*) Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Daſeyn zu beſtimmen. Das Daſeyn iſt dadurch alſo ſchon gegeben, aber die Art, wie ich es beſtimmen, d. i. das Mannigfaldige, zu demſelben gehörige, in mir ſetzen ſolle, iſt dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbſtanſchauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche ſinnlich und zur Receptivität des beſtimmbaren gehörig iſt. Habe ich nun nicht noch eine

kann nur der Form des innern Sinnes gemäß nach der beſondern Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der innern Anſchauung gegeben wird, geſchehen, und ich habe alſo demnach keine Erkenntniß von mir wie ich bin, ſondern bloß wie ich mir ſelbſt erſcheine. Das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt alſo noch lange nicht ein Erkenntniß ſeiner ſelbſt, unerachtet alle Categorien, welche das Denken eines Objects überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. So wie zum Erkenntniſſe eines von mir verſchiedenen Objects, außer dem Denken eines Objects überhaupt (in der Categorie), ich doch noch einer Anſchauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff beſtimme, ſo bedarf ich auch zum Erkenntniſſe meiner ſelbſt außer dem Bewußtſeyn, oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anſchauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich dieſen Gedanken beſtimme, und ich exiſtire als Intelligenz, die ſich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt iſt, in

Anſe-

eine andere Selbſtanſchauung, die das Beſtimmende in mir, deſſen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben ſo vor dem Actus des Beſtimmens giebt, wie die Zeit das Beſtimmbare, ſo kann ich mein Daſeyn, als eines ſelbſtthätigen Weſens, nicht beſtimmen, ſondern ich ſtelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Beſtimmens, vor, und mein Daſeyn bleibt immer nur ſinnlich, d. i. als das Daſeyn einer Erſcheinung, beſtimmbar. Doch macht dieſe Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne.

Anſehung des Mannigfaltigen aber, das ſie verbinden ſoll, einer einſchränkenden Verbindung, die ſie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältniſſen, welche ganz außerhalb den eigentlichen Verſtandesbegriffen liegen, anſchaulich machen, und ſich daher ſelbſt doch nur erkennen kann, wie ſie, in Abſicht auf eine Anſchauung (die nicht intellectuell und durch den Verſtand ſelbſt gegeben ſeyn kann), ihr ſelbſt bloß erſcheint, nicht wie ſie ſich erkennen würde, wenn ihre Anſchauung intellectuell wäre.

§. 26.

Transſcendentale Deduction des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe.

In der metaphyſiſchen Deduction wurde der Urſprung der Categorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zuſammentreffung mit den allgemeinen logiſchen Functionen des Denkens dargethan, in der transſcendentalen aber die Möglichkeit derſelben als Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden einer Anſchauung überhaupt §. 20. 21.) dargeſtellt. Jetzt ſoll die Möglichkeit, durch Categorien die Gegenſtände, die nur immer unſeren Sinnen vorkommen mögen, und zwar nicht der Form ihrer Anſchauung, ſondern den Geſetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu erkennen, alſo der Natur gleichſam das Geſetz vorzuſchreiben und ſie ſo gar möglich zu machen, erklärt

klärt werden. Denn ohne dieſe ihre Tauglichkeit würde nicht erhellen, wie alles, was unſeren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Geſetzen ſtehen müſſe, die a priori aus dem Verſtande allein entſpringen.

Zuvörderſt merke ich an, daß ich unter der Synthesis der Apprehenſion die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen in einer empiriſchen Anſchauung verſtehe, dadurch Wahrnehmung, d. i. empiriſches Bewußtſeyn derſelben, (als Erſcheinung) möglich wird.

Wir haben Formen der äußeren ſo wohl als inneren ſinnlichen Anſchauung a priori an den Vorſtellungen von Raum und Zeit, und dieſen muß die Syntheſis der Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung jederzeit gemäß ſeyn, weil ſie ſelbſt nur nach dieſer Form geſchehen kann. Aber Raum und Zeit ſind nicht bloß als Formen der ſinnlichen Anſchauung, ſondern als Anſchauungen ſelbſt (die ein Mannigfaltiges enthalten), alſo mit der Beſtimmung der Einheit dieſes Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgeſtellt (ſiehe transſc. Aeſthet.) *) Alſo

*) Der Raum, als Gegenſtand vorgeſtellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr, als bloße Form der Anſchauung, nämlich Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine anſchauliche Vorſtellung, ſo daß die Form der Anſchauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anſchauung aber Einheit der Vorſtellung giebt. Dieſe Einheit hatte ich in der Aeſthetik bloß zur Sinnlichkeit

ſo iſt ſelbſt ſchon Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit beſtimmt vorgeſtellt werden ſoll, gemäß ſeyn muß, a priori als Bedingung der Syntheſis aller Apprehenſion ſchon mit (nicht in) dieſen Anſchauungen zugleich gegeben. Dieſe ſynthetiſche Einheit aber kann keine andere ſeyn, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anſchauung überhaupt in einem urſprünglichen Bewußtſeyn, der Categorien gemäß, nur auf unſere ſinnliche Anſchauung angewandt. Folglich ſteht alle Syntheſis, wodurch ſelbſt Wahrnehmung möglich wird, unter den Categorien, und, da Erfahrung Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen iſt, ſo ſind die Categorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten alſo a priori auch von allen Gegenſtänden der Erfahrung.

Wenn

keit gezählt, um nur zu bemerken, daß ſie vor allem Begriffe vorhergehe, ob ſie zwar eine Syntheſis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerſt möglich werden, vorausſetzt. Denn da durch ſie (indem der Verſtand die Sinnlichkeit beſtimmt) der Raum oder die Zeit als Anſchauungen zuerſt gegeben werden, ſo gehört die Einheit dieſer Anſchauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verſtandes (§. 24.)

* * *

Wenn ich alſo z. B. die empiriſche Anſchauung eines Hauſes durch Apperception des Mannigfaltigen derſelben zur Wahrnehmung mache, ſo liegt mir die nothwendige Einheit des Raumes und der äußeren ſinnlichen Anſchauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichſam ſeine Geſtalt, dieſer ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben dieſelbe ſynthetiſche Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abſtrahire, hat im Verſtande ihren Sitz, und iſt die Categorie der Syntheſis des Gleichartigen in einer Anſchauung überhaupt, d. i. die Categorie der Größe, welcher alſo jene Syntheſis der Apprehenſion, d. i. die Wahrnehmung, durchaus gemäß ſeyn muß*).

Wenn ich (in einem anderen Beyſpiele) das Gefrieren des Waſſers wahrnehme, ſo apprehendire ich zwey Zuſtände (der Flüſſigkeit und Feſtigkeit) als ſolche, die in einer Relation der Zeit gegen einander ſtehen. Aber in der Zeit, da ich der Erſcheinung als innere Anſchauung zum

*) Auf ſolche Weiſe wird bewieſen: daß die Syntheſis der Apprehenſion, welche empiriſch iſt, der Syntheſis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Categorie enthalten iſt, nothwendig gemäß ſeyn müſſe. Es iſt eine und dieſelbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verſtandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anſchauung hineinbringt.

zum Grunde lege, ſtelle ich mir nothwendig ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anſchauung beſtimmt (in Anſehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte. Nun iſt aber dieſe ſynthetiſche Einheit, als Bedingung a priori unter der ich das Mannigfaltige einer Anſchauung überhaupt verbinde, wenn ich von der beſtändigen Form meiner inneren Anſchauung, der Zeit, abſtrahire, die Categorie der Urſache, durch welche ich, wenn ich ſie auf meine Sinnlichkeit anwende, alles, was geſchieht, in der Zeit überhaupt ſeiner Relation nach beſtimme. Alſo ſteht die Apprehenſion in einer ſolchen Begebenheit, mithin dieſe ſelbſt, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhältniſſes der Wirkungen und Urſachen, und ſo in allen andern Fällen.

* * *

Categorien ſind Begriffe, welche den Erſcheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erſcheinungen (natura materialiter ſpectata), Geſetze a priori vorſchreiben, und nun frägt ſich, da ſie nicht von der Natur abgeleitet werden und ſich nach ihr als ihrem Muſter richten (weil ſie ſonſt bloß empiriſch ſeyn würden) wie es zu begreifen ſey, daß die Natur ſich nach ihnen richten müſſe, d. i. wie ſie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne ſie von dieſer abzunehmen, a priori beſtimmen können. Hier iſt die Auflöſung dieſes Räthſels.

Es iſt nun nichts befremdlicher, wie die Geſetze der Erſcheinungen in der Natur mit dem Verſtande und ſeiner Form a priori, d. i. ſeinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erſcheinungen ſelbſt mit der Form der ſinnlichen Anſchauung a priori übereinſtimmen müſſen. Denn Geſetze exiſtiren eben ſo wenig in den Erſcheinungen, ſondern nur relativ auf das Subject, dem die Erſcheinungen inhäriren, ſo fern es Verſtand hat, als Erſcheinungen nicht an ſich exiſtiren, ſondern nur relativ auf daſſelbe Weſen, ſo fern es Sinne hat. Dingen an ſich ſelbſt würde ihre Geſetzmäßigkeit nothwendig, auch außer einem Verſtande, der ſie erkennt, zukommen. Allein Erſcheinungen ſind nur Vorſtellungen von Dingen, die, nach dem, was ſie an ſich ſeyn mögen, unerkannt da ſind. Als bloße Vorſtellungen aber ſtehen ſie unter gar keinem Geſetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorſchreibt. Nun iſt das, was das Mannigfaltige der ſinnlichen Anſchauung verknüpft, Einbildungskraft die vom Verſtande der Einheit ihrer intellectuellen Syntheſis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehenſion nach Abhängt. Da nun von der Syntheſis der Apprehenſion alle mögliche Wahrnehmung, ſie ſelbſt aber, dieſe empiriſche Syntheſis, von der transſcendentalen, mithin den Categorien abhängt, ſo müſſen alle mögliche Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empiriſchen Bewußtſeyn immer gelangen kann, d. i.

alle

alle Erſcheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Categorien ſtehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet), als dem urſprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Geſetzmäßigkeit (als natura formaliter ſpectata), abhängt. Auf mehrere Geſetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Geſetzmäßigkeit der Erſcheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verſtandesvermögen nicht zu, durch bloße Categorien den Erſcheinungen a priori Geſetze vorzuſchreiben. Beſondere Geſetze, weil ſie empiriſch beſtimmte Erſcheinungen betreffen, können davon nicht vollſtändig abgeleitet werden, ob ſie gleich alle insgeſammt unter jenen ſtehen. Es muß Erfahrung dazu kommen um die letztere überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenſtand derſelben erkannt werden kann, geben allein jene Geſetze a priori die Belehrung.

§. 27.

Reſultat dieſer Deduction der Verſtandesbegriffe.

Wir können uns keinen Gegenſtand denken, ohne durch Categorien; wir können keinen gedachten Gegenſtand erkennen, ohne durch Anſchauung, die jenen Begriffen entſprechen. Nun ſind alle unſere Anſchauungen ſinnlich, und dieſe Erkenntniß, ſo fern der Gegenſtand derſelben gegeben iſt, iſt empiriſch. Empiriſche Erkenntniß aber

iſt Erfahrung. Folglich iſt uns keine Erkenntniß a priori möglich, als lediglich von Gegenſtänden möglicher Erfahrung *).

Aber dieſe Erkenntniß, die bloß auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt iſt, iſt darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, ſondern, was ſo wohl die reinen Anſchauungen, als die reinen Verſtandesbegriffe betrifft, ſo ſind Elemente der Erkenntniß, die in uns a priori angetroffen werden. Nun ſind nur zwey Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinſtimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenſtänden gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht dieſe Begriffe, oder dieſe Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das erſte

*) Damit man ſich nicht voreiliger Weiſe an den beſorglichen nachtheiligen Folgen dieſes Satzes ſtoße, will ich nur in Erinnerung bringen, daß die Categorien im Denken durch die Bedingungen unſerer ſinnlichen Anſchauung nicht eingeſchränkt ſind, ſondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen deſſen, was wir uns denken, das Beſtimmen des Objects, Anſchauung bedürfe, wo, beym Mangel der letzteren, der Gedanke vom Objecte übrigens noch immer ſeine wahre und nützliche Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjects haben kann, der ſich aber, weil er nicht immer auf die Beſtimmung des Objects, mithin aufs Erkenntniß, ſondern auch auf die des Subjects und deſſen Wollen gerichtet iſt, hier noch nicht vortragen läßt.

erſtere findet nicht in Anſehung der Categorien (auch nicht der reinen ſinnlichen Anſchauung) ſtatt; denn ſie ſind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empiriſchen Urſprungs wäre eine Art von generatio aequivoca). Folglich bleibt nur das zweyte übrig (gleichſam ein Syſtem der Epigeneſis der reinen Vernunft): daß nämlich die Categorien von Seiten des Verſtandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Wie ſie aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundſätze der Möglichkeit derſelben ſie in ihrer Anwendung auf Erſcheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptſtück von dem transſc. Gebrauche der Urtheilskraft das mehrere lehren.

Wollte jemand zwiſchen den zwey genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorſchlagen, nämlich, daß ſie weder ſelbſtgedachte erſte Principien a priori unſerer Erkenntniß, noch auch aus der Erfahrung geſchöpft, ſondern ſubjective, uns mit unſerer Exiſtenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unſerm Urheber ſo eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Geſetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau ſtimmte, (eine Art von Präformationsſyſtem der reinen Vernunft) ſo würde (außer dem, daß bey einer ſolchen Hypotheſe kein Ende abzuſehen iſt, wie weit man die Vorausſetzung vorbeſtimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten

Mittelweg entſcheidend ſeyn: daß in ſolchem Falle den Categorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe weſentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Urſache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgeſetzten Bedingung ausſagt, würde falſch ſeyn, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten ſubjectiven Nothwendigkeit, gewiſſe empiriſche Vorſtellungen nach einer ſolchen Regel des Verhältniſſes zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht ſagen können: die Wirkung iſt mit der Urſache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, ſondern ich bin nur, ſo eingerichtet, daß ich dieſe Vorſtellung nicht anders als ſo verknüpft denken kann; welches gerade das iſt, was der Sceptiker am meiſten wünſcht; denn alsdenn iſt alle unſere Einſicht, durch vermeinte objective Gültigkeit unſerer Urtheile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die dieſe ſubjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden muß) von ſich nicht geſtehen würden; zum wenigſten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie ſein Subject organiſirt iſt.

Kurzer Begriff dieſer Deduction.

Sie iſt die Darſtellung der reinen Verſtandesbegriffe, (und mit ihnen aller theoretiſchen Erkenntniß a priori) als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieſer aber, als Beſtimmung der Erſcheinungen im Raum und in der

Zeit überhaupt, — endlich dieſer aus dem Princip der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception, als der Form des Verſtandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als urſprüngliche Formen der Sinnlichkeit.

* * *

Nur bis hieher halte ich die Paragraphen-Abtheilung für nöthig, weil wir es mit den Elementarbegriffen zu thun hatten. Nun wir den Gebrauch derſelben vorſtellig machen wollen, wird der Vortrag in continuirlichem Zuſammenhange, ohne dieſelbe, fortgehen dürfen.

Der Transſcendentalen Analytik Zweytes Buch.

Die Analytik der Grundſätze.

Die allgemeine Logik iſt über einem Grundriſſe erbauet, der ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkenntnißvermögen zuſammentrifft. Dieſe ſind: Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen, gerade den Functionen und der Ordnung jener Gemüthskräfte gemäß, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verſtandes überhaupt begreift.

Da gedachte bloß formale Logik von allem Inhalte der Erkenntniß (ob ſie rein oder empiriſch ſey) abſtrahirt, und ſich bloß mit der Form des Denkens (der diſcurſiven Erkenntniß) überhaupt beſchäftigt: ſo kann ſie in ihrem analytiſchen Theile auch den Canon für die Vernunft mit befaſſen, deren Form ihre ſichere Vorſchrift hat, die, ohne die beſondere Natur der dabey gebrauchten Erkenntniß in Betracht zu ziehen, a priori, durch bloße Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente, eingeſehen werden kann.

Die transſcendentale Logik, da ſie auf einen beſtimmten Inhalt, nämlich bloß der reinen Erkenntniſſe a priori, eingeſchränkt iſt, kann es ihr in dieſer Eintheilung nicht nachthun. Denn es zeigt ſich, daß der transſcendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht objectiv gültig ſey, mithin nicht zur Logik der Wahrheit, d. i. der Analytik gehörige, ſondern, als eine Logik des Scheins, einen beſondern Theil des ſcholaſtiſchen Lehrgebäudes, unter dem Namen der transſcendentalen Dialectik, erfordere.

Verſtand und Urtheilskraft haben demnach ihren Canon des objectiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs, in der transſcendentalen Logik, und gehören alſo in ihren analytiſchen Theil. Allein Vernunft in ihren Verſuchen, über Gegenſtände a priori etwas auszumachen und das Erkenntniß über die Grenzen möglicher Erfahrung

rung zu erweitern, iſt ganz und gar dialectiſch, und ihre Scheinbehauptungen ſchicken ſich durchaus nicht in einen Canon, dergleichen doch die Analytik enthalten ſoll.

Die Analytik der Grundſätze wird demnach lediglich ein Canon für die Urtheilskraft ſeyn, der ſie lehrt, die Verſtandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erſcheinungen anzuwenden. Aus dieſer Urſache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundſätze des Verſtandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doctrin der Urtheilskraft bedienen, wodurch dieſes Geſchäfte genauer bezeichnet wird.

Einleitung

Von der Transſcendentalen Urtheilskraft überhaupt.

Wenn der Verſtand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, ſo iſt Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu ſubſumiren, d. i. zu unterſcheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (caſus datae legis) ſtehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorſchriften für die Urtheilskraft, und kann ſie auch nicht enthalten. Denn da ſie von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt; ſo bleibt ihr nichts übrig, als das Geſchäfte, die bloße Form der Erkenntniß in Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen analytiſch aus-

eins

einander zu ſetzen, und dadurch formale Regeln alles Verſtandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte ſie nun allgemein zeigen, wie man unter dieſe Regeln ſubſumiren, d. i. unterſcheiden ſollte, ob etwas darunter ſtehe oder nicht, ſo könnte dieſes nicht anders, als wieder durch eine Regel geſchehen. Dieſe aber erfordert eben darum, weil ſie eine Regel iſt, aufs neue eine Unterweiſung der Urtheilskraft, und ſo zeigt ſich, daß zwar der Verſtand einer Belehrung und Ausrüſtung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein beſonderes Talent ſey, welches gar nicht belehrt, ſondern nur geübt ſeyn will. Daher iſt dieſe auch das Specifiſche des ſogenannten Mutterwitzes, deſſen Mangel keine Schule erſetzen kann; denn, ob dieſe gleich einem eingeſchränkten Verſtande Regeln vollauf, von fremder Einſicht entlehnt, darreichen und gleichſam einpfropfen kann, ſo muß doch das Vermögen, ſich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge ſelbſt angehören, und keine Regel, die man ihm in dieſer Abſicht vorſchreiben möchte, iſt, in Ermangelung einer ſolchen Naturgabe, vor Mißbrauch ſicher *). Ein Arzt daher,

*) Der Mangel an Urtheilskraft iſt eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem ſolchen Gebrechen iſt gar nicht abzuhelfen. Ein ſtumpfer oder eingeſchränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verſtandes und eigenen Begriffen deſſelben mangelt, iſt durch Erlernung ſehr wohl, ſo gar bis zur Gelehrſamkeit auszurüſten. Da es aber gemeiniglich alsdenn auch an jenem

daher, ein Richter, oder ein Staatskundiger, kann viel ſchöne pathologiſche, juriſtiſche oder politiſche Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, daß er ſelbſt darin gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derſelben leicht verſtoßen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urtheilskraft (obgleich nicht am Verſtande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einſehen, aber ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterſcheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beyſpiele und wirkliche Geſchäfte zu dieſem Urtheile abgerichtet worden. Dieſes iſt auch der einige und große Nutzen der Beyſpiele: daß ſie die Urtheilskraft ſchärfen. Denn was die Richtigkeit und Präciſion der Verſtandeseinſicht betrifft, ſo thun ſie derſelben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil ſie nur ſelten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen, (als caſus in terminis) und überdem diejenige Anſtrengung des Verſtandes oftmals ſchwächen, Regeln im Allgemeinen, und unabhängig von den beſondern Umſtänden der Erfahrung, nach ihrer Zulänglichkeit, einzuſehen, und ſie daher zuletzt mehr wie Formeln, als Grundſätze, zu gebrauchen angewöhnen. So ſind Beyſpiele der Gängel-

jenem (der ſecunda Petri) zu fehlen pflegt, ſo iſt es nichts ungewöhnliches, ſehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wiſſenſchaft, jenen nie zu beſſernden Mangel häufig blicken laſſen.

Gängelwagen der Urtheilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent deſſelben mangelt, niemals entbehren kann.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine Vorſchriften geben kann, ſo iſt es doch mit der transſcendentalen ganz anders bewandt, ſo gar das es ſcheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geſchäfte, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verſtandes, durch beſtimmte Regeln zu berichtigen und zu ſichern. Denn, um dem Verſtande im Felde reiner Erkenntniſſe a priori Erweiterung zu verſchaffen, mithin als Doctrin, ſcheint Philoſophie gar nicht nöthig, oder vielmehr übel angebracht zu ſeyn, weil man nach allen bisherigen Verſuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, ſondern als Critik, um die Fehltritte der Urtheilskraft (lapſus judicii) im Gebrauch der wenigen reinen Verſtandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdenn nur negativ iſt) wird Philoſophie mit ihrer ganzen Scharfſinnigkeit und Prüfungskunſt aufgeboten.

Es hat aber die Transſcendental-Philoſophie das Eigenthümliche: daß ſie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verſtandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf ſie angewandt

werden

werden ſollen. Die Urſache von dem Vorzuge, den ſie in dieſem Stücke vor allen andern belehrenden Wiſſenſchaften hat, (außer der Matehematik) liegt eben darin: daß ſie von Begriffen handelt, die ſich auf ihre Gegenſtände a priori beziehen ſollen, mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht a poſteriori dargethan werden; denn das würde jene Dignität derſelben ganz unberührt laſſen, ſondern ſie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenſtände in Uebereinſtimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls ſie ohne allen Inhalt, mithin bloße logiſche Formen und nicht reine Verſtandesbegriffe ſeyn würden.

Dieſe transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft wird nun zwey Hauptſtücke enthalten: das erſte, welches von der ſinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verſtandes; das zweyte aber von denen ſynthetiſchen Urtheilen, welche aus reinen Verſtandesbegriffen unter dieſen Bedingungen a priori herfließen, und allen übrigen Erkenntniſſen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundſätzen des reinen Verſtandes.

Der Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft (oder Analytik der Grundſätze)

Erſtes Hauptſtück.

Von dem Schematiſmus der reinen Verſtandesbegriffe.

In allen Subſumtionen eines Gegenſtandes unter einen Begriff muß die Vorſtellung des erſteren mit der letzteren gleichartig ſeyn, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu ſubſumirenden Gegenſtande vorgeſtellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenſtand ſey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empiriſche Begriff eines Tellers mit dem reinen geometriſchen eines Cirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem erſteren gedacht wird, ſich im letzteren anſchauen läßt.

Nun ſind aber reine Verſtandesbegriffe, in Vergleichung mit empiriſchen (ja überhaupt ſinnlichen) Anſchauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anſchauung angetroffen werden. Wie iſt nun die Subſumtion der letzteren unter die erſte, mithin die Anwendung der Categorie auf Erſcheinungen möglich, da doch niemand ſagen wird: dieſe, z. B. die Cauſalität, könne auch durch Sinne an-

ge-

geſchauet werden und ſey in der Erſcheinung enthalten? Dieſe ſo natürliche und erhebliche Frage iſt nun eigentlich die Urſache, welche eine transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wiſſenſchaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenſtand allgemein gedacht wird, von denen, die dieſen in concreto vorſtellen, wie er gegeben wird, nicht ſo unterſchieden und heterogen ſind, iſt es unnöthig, wegen der Anwendung des erſteren auf den letzten beſondere Erörterung zu geben.

Nun iſt klar, daß es ein Drittes geben müſſe, was einerſeits mit der Categorie, anderſeits mit der Erſcheinung in Gleichartigkeit ſtehen muß, und die Anwendung der erſteren auf die letzte möglich macht. Dieſe vermittelnde Vorſtellung muß rein (ohne alles Empiriſche) und doch einerſeits intellectuell, anderſeits ſinnlich ſeyn Eine ſolche iſt das transſcendentale Schema.

Der Verſtandesbegriff enthält reine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anſchauung. Nun iſt eine transſcendentale Zeitbeſtimmung mit der **Categorie** (die die Einheit derſelben ausmacht) ſo fern gleichartig, als ſie allgemein iſt und auf einer Re-

gel a priori beruht. Sie iſt aber anderſeits mit der Erſcheinung ſo fern gleichartig, als die Zeit in jeder empiriſchen Vorſtellung des Mannigfaltigen enthalten iſt. Daher wird eine Anwendung der Categorie auf Erſcheinungen möglich ſeyn, vermittelſt der transſcendentalen Zeitbeſtimmung, welche, als das Schema der Verſtandesbegriffe, die Subſumtion der letzteren unter die erſte vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduction der Catagorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel ſtehen, ſich über die Frage zu entſchließen: ob dieſe reine Verſtandesbegriffe von bloß empiriſchem oder auch von transſcendentalem Gebrauche ſeyn, d. i. ob ſie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, ſich a priori auf Erſcheinungen beziehen, oder ob ſie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenſtände an ſich ſelbſt (ohne einige Reſtriction auf unſre Sinnlichkeit) erſtreckt werden können. Denn da haben wir geſehen, daß Begriffe ganz unmöglich ſind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen ſelbſt, oder wenigſtens den Elementen, daraus ſie beſtehen, ein Gegenſtand gegeben iſt, mithin auf Dinge an ſich (ohne Rückſicht, ob und wie ſie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können; daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenſtände gegeben werden, die Modification unſerer Sinnlichkeit ſey; endlich, daß reine Begriffe a priori, außer der

Function

Function des Verſtandes in der Categorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) a priori enthalten müſſen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Categorie allein auf irgend einen Gegenſtand angewandt werden kann. Wir wollen dieſe formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verſtandesbegriff in ſeinem Gebrauch reſtringirt iſt, das Schema dieſes Verſtandesbegriffs, und das Verfahren des Verſtandes mit dieſen Schematen den Schematiſmus des reinen Verſtandes nennen.

Das Schema iſt an ſich ſelbſt jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft: aber indem die Syntheſis der letzteren keine einzelne Anſchauung, ſondern die Einheit in der Beſtimmung der Sinnlichkeit allein zur Abſicht hat, ſo iſt das Schema doch vom Bilde zu unterſcheiden. So, wenn ich fünf Puncte hinter einander ſetze, ... iſt dieſes ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert ſeyn kann, ſo iſt dieſes Denken mehr die Vorſtellungen einer Methode, einem gewiſſen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tauſend) in einem Bilde vorzuſtellen, als dieſes Bild ſelbſt, welches ich im letztern Falle ſchwerlich würde überſehen und mit dem Begriff vergleichen können. Dieſe Vorſtellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem

Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nenne ich das Schema zu dieſem Begriffe.

In der That liegen unſern reinen ſinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenſtände, ſondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild deſſelben jemals adäquat ſeyn. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieſer für alle, recht oder ſchiefwinklichte ꝛc. gilt, ſondern immer nur auf einen Theil dieſer Sphäre eingeſchränkt ſeyn. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken exiſtiren, und bedeutet eine Regel der Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung reiner Geſtalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung oder Bild deſſelben jemals den empiriſchen Begriff, ſondern dieſer bezieht ſich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung, gemäß einem gewiſſen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Geſtalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt, die mir die Erfahrung darbiedet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darſtellen kann, eingeſchränkt zu ſeyn. Dieſer Schematiſmus unſeres Verſtandes, in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloßen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele, deren wahre

Hand-

Handgriffe wir der Natur ſchwerlich jemals abrathen, und ſie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur ſagen: das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema ſinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichſam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren. Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, ſondern iſt nur die reine Syntheſis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Categorie ausdrückt, und iſt ein transſcendentales Product der Einbildungskraft, welches die Beſtimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form, (der Zeit,) in Anſehung aller Vorſtellungen, betrifft, ſo fern dieſe der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriff zuſammenhängen ſollten.

Ohne uns nun bey einer trockenen und langweiligen Zergliederung deſſen, was zu transſcendentalen Schematen reiner Verſtandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir ſie lieber nach der Ordnung der Categorien und in Verknüpfung mit dieſen darſtellen.

Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußern Sinne, iſt der Raum; aller Gegenſtände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verſtandes, iſt die Zahl, welche eine Vorſtellung iſt, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zuſammenbefaßt. Alſo iſt die Zahl nichts anders, als die Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit ſelbſt in der Apprehenſion der Anſchauung erzeuge.

Realität iſt im reinen Verſtandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correſpondirt: dasjenige alſo, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. Negation, deſſen Begriff ein Nichtſeyn (in der Zeit) vorſtellt. Die Entgegenſetzung beider geſchieht alſo in dem Unterſchiede derſelben Zeit, als einer erfülleten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anſchauung, mithin der Gegenſtände, als Erſcheinungen iſt, ſo iſt das, was an dieſen der Empfindung entſpricht, die transſcendentale Materie aller Gegenſtände, als Dinge an ſich (die Sachheit Realität. Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch ſie dieſelbe Zeit, d. i. den innern Sinn in Anſehung derſelben Vorſtellung eines Gegenſtandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis ſie in nichts (=0= negatio) aufhört. Daher iſt ein Verhältniß und Zuſammenhang, oder vielmehr

mehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorſtellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, ſo fern es die Zeit erfüllt, iſt eben dieſe continuirliche und gleichförmige Erzeugung derſelben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewiſſen Grad hat, in der Zeit bis zum Verſchwinden derſelben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derſelben allmälig aufſteigt.

Das Schema der Subſtanz iſt die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtratum der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches alſo bleibt, indem alles andre wechſelt. (Die Zeit verläuft ſich nicht, ſondern in ihr verläuft ſich das Daſeyn des Wandelbaren. Der Zeit alſo, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt in der Erſcheinung das Unwandelbare im Daſeyn, d. i. die Subſtanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichſeyn der Erſcheinung der Zeit nach beſtimmet werden.)

Das Schema der Urſache und der Cauſalität eines Dinges überhaupt iſt das Reale, worauf, wenn es nach Belieben geſetzt wird, jederzeit etwas anders folgt. Es beſteht alſo in der Succeſſion des Mannigfaltigen, in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt.

Das Schema der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), oder der wechſelſeitigen Cauſalität der Subſtanzen in Anſehung ihrer Accidenzen, iſt das Zugleichſeyn der Beſtim-

mungen der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit iſt die Zuſammenſtimmung der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. da das entgegengeſetzte in einem Dinge nicht zugleich, ſondern nur nach einander ſeyn kann,) alſo die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſeyn in einer beſtimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit.

Man ſiehet nun aus allem dieſem, daß das Schema einer jeden Categorie, als das der Größe, die Erzeugung (Syntheſis) der Zeit ſelbſt, in der ſucceſſiven Apprehenſion eines Gegenſtandes, das Schema der Qualität die Syntheſis der Empfindung (Wahrnehmung mit der Vorſtellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbeſtimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Categorien, die Zeit, ſelbſt, als das Correlatum der Beſtimmung eines Gegenſtandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorſtellig mache. Die Schemate ſind daher nichts als Zeitbeſtimmungen a priori nach Regeln, und dieſe gehen: nach der Ordnung der Categorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitord-

nung,

nung, endlich den Zeitinbegriff in Anſehung aller mög⸗lichen Gegenſtände.

Hieraus erhellet nun, daß der Schematiſmus des Verſtandes durch die transſcendentale Syntheſis der Ein⸗bildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anſchauung in dem inneren Sinne, und ſo indirect auf die Einheit der Apperception, als Fun⸗ction, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) cor⸗reſpondirt, hinauslaufe. Alſo ſind die Schemate der rei⸗nen Verſtandesbegriffe die wahren und einzigen Bedin⸗gungen, dieſen eine Beziehung auf Objecte, mithin Be⸗deutung zu verſchaffen, und die Categorien ſind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empi⸗riſchen Gebrauche, indem ſie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtſeyns in einer urſprünglichen Apperception) Erſcheinungen allgemeinen Regeln der Syntheſis zu unterwerfen, und ſie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung ſchick⸗lich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unſere Erkenntniſſe, und in der allgemeinen Be⸗ziehung auf dieſelbe beſteht die transſcendentale Wahr⸗heit, die vor aller empiriſchen vorhergeht, und ſie mög⸗lich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Categorien allererſt rea⸗

 liſiren,

liſiren, ſie doch ſelbige gleichwol auch reſtringiren, d. i. auf Bedingungen einſchränken, die außer dem Verſtande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher iſt das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der ſinnliche Begriff eines Gegenſtandes, in Uebereinſtimmung mit der Categorie. (*numerus* eſt quantitas phaenomenon, *ſenſatio* realitas phaenomenon, *conſtans* et perdurabile rerum ſubſtantia phaenomenon — — *aeternitas*, *neceſſitas*, phaenomena etc.) Wenn wir nun eine reſtringirende Bedingung weglaſſen; ſo amplificiren wir, wie es ſcheint, den vorher eingeſchränkten Begriff; ſo ſollten die Categorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie ſie ſind, anſtatt, daß ihre Schemate ſie nur vorſtellen, wie ſie erſcheinen, jene alſo eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erſtreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verſtandesbegriffen allerdings, auch nach Abſonderung aller ſinnlichen Bedingung, eine, aber nur logiſche Bedeutung der bloßen Einheit der Vorſtellungen, denen aber kein Gegenſtand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Subſtanz, wenn man die ſinnliche Beſtimmung der Beharrlichkeit wegliefe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas andern zu ſeyn) gedacht werden kann. Aus dieſer Vorſtellung kann ich nun nichts machen, indem ſie mir

gar

gar nicht anzeigt, welche Beſtimmungen das Ding hat, welches als ein ſolches erſtes Subject gelten ſoll. Alſo ſind die Categorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verſtandes zu Begriffen, ſtellen aber keinen Gegenſtand vor. Dieſe Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verſtand realiſirt, indem ſie ihn zugleich reſtringirt.

Der
Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft
(oder Analytik der Grundſätze)

Zweytes Hauptſtück.

Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptſtücke die transſcendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen ſie allein die reinen Verſtandesbegriffe zu ſynthetiſchen Urtheilen zu brauchen befugt iſt. Jetzt iſt unſer Geſchäfte: die Urtheile, die der Verſtand unter dieſer kritiſchen Vorſicht wirklich a priori zu Stande bringt, in ſyſtematiſcher Verbindung darzuſtellen, wozu uns ohne Zweifel unſere Tafel der Categorien die natürliche und ſichere Leitung geben muß. Denn dieſe ſind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verſtandeserkenntniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt

um

um deswillen alle transſcendentale Grundſätze des Verſtandesgebrauchs vollſtändig und in einem Syſtem darlegen wird.

Grundſätze a priori führen dieſen Namen nicht bloß deswegen, weil ſie die Gründe anderer Urtheile in ſich enthalten, ſondern auch weil ſie ſelbſt nicht in höhern und allgemeinern Erkenntniſſen gegründet ſind. Dieſe Eigenſchaft überhebt ſie doch nicht allemal eines Beweiſes. Denn obgleich dieſer nicht weiter objectiv geführt werden könnte, ſondern vielmehr aller Erkenntniß ſeines Objects zum Grunde liegt, ſo hindert dieß doch nicht, daß nicht ein Beweis, aus den ſubjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenſtandes überhaupt, zu ſchaffen möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz ſonſt gleichwol den größten Verdacht einer bloß erſchlichenen Behauptung auf ſich haben würde.

Zweytens werden wir uns bloß auf diejenigen Grundſätze, die ſich auf die Categorien beziehen, einſchränken. Die Principien der transcendentalen Aeſthetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erſcheinungen ſind, imgleichen die Reſtriction dieſer Grundſätze: daß ſie nämlich nicht auf Dinge an ſich ſelbſt bezogen werden können, gehören alſo nicht in unſer abgeſtochenes Feld der Unterſuchung. Eben ſo machen die mathematiſchen Grundſätze keinen Theil dieſes Syſtems aus, weil ſie nur aus der Anſchauung, aber nicht aus dem reinen Verſtandesbegrif-

ſe gezogen ſind; doch wird die Möglichkeit derſelben, weil ſie gleichwohl ſynthetiſche Urtheile a priori ſeyn, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodictiſche Gewißheit zu beweiſen, welches ſie gar nicht nöthig haben, ſondern nur die Möglichkeit ſolcher evidenten Erkenntniſſe a priori begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundſatze analytiſcher Urtheile reden müſſen, und dieſes zwar im Gegenſatz mit den ſynthetiſchen, als mit welchen wir uns eigentlich beſchäftigen, weil eben dieſe Gegenſtellung die Theorie der letzteren von allem Mißverſtande befreyet, und ſie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen leget.

Das System der Grundſätze des reinen Verſtandes Erſter Abſchnitt.

Von dem oberſten Grundſatze aller analytiſchen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unſere Erkenntniß ſey, und wie ſie ſich auf das Object beziehen mag, ſo iſt doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unſerer Urtheile überhaupt, daß ſie ſich nicht ſelbſt widerſprechen; widrigenfalls dieſe Urtheile an ſich ſelbſt (auch ohne Rückſicht aufs Object) nichts ſind. Wenn aber

auch

auch gleich in unſerm Urtheile kein Widerſpruch iſt, ſo kann es dem ohngeachtet doch Begriffe ſo verbinden, wie es der Gegenſtand nicht mit ſich bringt, oder auch, ohne daß uns irgend ein Grund weder a priori noch a poſteriori gegeben iſt, welcher ein ſolches Urtheil berechtigte, und ſo kann ein Urtheil bey allem dem, daß es von allem innern Widerſpruche frey iſt, doch entweder falſch oder grundlos ſeyn.

Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht; heißt der Satz des Widerſpruchs, und iſt ein allgemeines, obzwar bloß negatives Criterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntniſſen, bloß als Erkenntniſſen überhaupt, unangeſehen ihres Inhalts gilt, und ſagt: daß der Widerſpruch ſie gänzlich vernichte und aufhebe.

Mann kann aber doch von demſelben auch einen poſitiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloß, um Falſchheit und Irrthum (ſo fern es auf dem Widerſpruch beruhet) zu verbannen, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, wenn das Urtheil analytiſch iſt, es mag nun verneinend oder bejahend ſeyn, ſo muß deſſen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerſpruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniß des Objects ſchon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerſpiel jederzeit richtig verneinet, der Begriff ſelber aber nothwendig von ihm bejahet werden müſſen, dar-

um,

um, weil das Gegentheil deſſelben dem Objecte widerſprechen würde.

Daher müſſen wir auch den Satz des Widerſpruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytiſchen Erkenntniß gelten laſſen; aber weiter geht auch ſein Anſehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Erkenntniß zuwider ſeyn könne, ohne ſich ſelbſt zu vernichten, das macht dieſen Satz wohl zur conditio ſine qua non, aber nicht zum Beſtimmungsgrunde der Wahrheit unſerer Erkenntniß. Da wir es nun eigentlich nur mit dem ſynthetiſchen Theile unſerer Erkenntniß zu thun haben, ſo werden wir zwar jederzeit bedacht ſeyn, dieſem unverletzlichen Grundſatz niemals zuwider zu handeln, von ihm aber, in Anſehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntniß, niemals einigen Aufſchluß gewärtigen können.

Es iſt aber doch eine Formel dieſes berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundſatzes, die eine Syntheſis enthält, welche aus Unvorſichtigkeit und ganz unnöthiger Weiſe in ihr gemiſcht worden. Sie heißt: Es iſt unmöglich, daß etwas zugleich ſey und nicht ſey. Außer dem, daß hier die apodictiſche Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüſſiger Weiſe angehängt worden, die ſich doch von ſelbſt aus dem Satz muß verſtehen laſſen, ſo iſt der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt, und ſagt gleichſam: Ein

Ding

Ding = A, welches etwas = B iſt, kann nicht zu glei-
cher Zeit non B ſeyn; aber es kann gar wohl beides (B
ſo wohl, als non B) nach einander ſeyn. Z. B. ein
Menſch, der jung iſt, kann nicht zugleich alt ſeyn, eben
derſelbe kann aber ſehr wohl zu einer Zeit jung, zur an-
dern nicht jung, d. i. alt ſeyn. Nun muß der Satz des
Widerſpruchs, als ein bloß logiſcher Grundſatz, ſeine
Ausſprüche gar nicht auf die Zeitverhältniſſe einſchränken,
daher iſt eine ſolche Formel der Abſicht deſſelben ganz zu
wider. Der Mißverſtand kommt bloß daher: daß man
ein Prädicat eines Dinges zuvörderſt von dem Begriff
deſſelben abſondert, und nachher ſein Gegentheil mit die-
ſem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Wider-
ſpruch mit dem Subjecte, ſondern nur mit deſſen Prädi-
cate, welches mit jenem ſynthetiſch verbunden worden,
abgiebt, und zwar nur denn, wenn das erſte und zwey-
te Prädicat zu gleicher Zeit geſetzt werden. Sage ich,
ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo muß
die Bedingung: zugleich, dabey ſtehen; denn der, ſo zu
einer Zeit ungelehrt iſt, kann zu einer andern gar wohl
gelehrt ſeyn. Sage ich aber, kein ungelehrter Menſch
iſt gelehrt, ſo iſt der Satz analytiſch, weil das Merkmal
(der Ungelahrheit) nunmehr den Begriff des Subjects
mit ausmacht, und alsdenn erhellet der verneinende Satz
unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs, ohne daß
die Bedingung: zugleich, hinzu kommen darf. Dieſes
iſt denn auch die Urſache, weswegen ich oben die Formel
deſ-

deſſelben ſo verändert habe, daß die Natur eines analytiſchen Satzes dadurch deutlich ausgedruckt wird.

Des
Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes

Zweyter Aſchnitt.

Von dem oberſten Grundſatze aller ſynthetiſchen Urtheile.

Die Erklärung der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile, iſt eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu ſchaffen hat, die auch ſogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie iſt aber in einer transſcendentalen Logik das wichtigſte Geſchäfte unter allen, und ſogar das einzige, wenn von der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori die Rede iſt, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung deſſelben, kann ſie ihrem Zwecke, nämlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verſtandes zu beſtimmen, vollkommen ein Gnüge thun.

Im analytiſchen Urtheile bleibe ich bey dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend ſeyn, ſo lege ich dieſem Begriffe nur dasjenige bey, was in ihm ſchon gedacht war; ſoll es verneinend ſeyn, ſo ſchließe ich nur das Gegentheil deſſelben von ihm aus. In ſynthetiſchen Urtheilen aber ſoll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anders, als in ihm gedacht war, mit demſelben in Verhältniß zu

betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerſpruchs iſt, und wobey dem Urtheile an ihm ſelbſt weder die Wahrheit, noch der Irrthum angeſehen werden kann.

Alſo zugegeben: daß man aus einem gegebenen begriffe hinausgehen müſſe, um ihn mit einem andern ſynthetiſch zu vergleichen; ſo iſt ein Drittes nöthig, worin allein die Syntheſis zweener Begriffe entſtehen kann. Was iſt nun aber dieſes Dritte, als das Medium aller ſynthetiſchen Urtheile? Es iſt nur ein Inbegriff, darin alle unſere Vorſtellungen enthalten ſind, nämlich der innre Sinn, und die Form deſſelben a priori, die Zeit. Die Syntheſis der Vorſtellungen beruht auf der Einbildungskraft, die ſynthetiſche Einheit derſelben aber (die zum Urtheile erforderlich iſt) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird alſo die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile, und da alle drey die Quellen zu Vorſtellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner ſynthetiſcher Urtheile zu ſuchen ſeyn, ja ſie werden ſogar aus dieſen Gründen nothwendig ſeyn, wenn eine Erkenntniß von Gegenſtänden zu Stande kommen ſoll, die lediglich auf der Syntheſis der Vorſtellungen beruht.

Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben, d. i. ſich auf einen Gegenſtand beziehen, und in demſelben Bedeutung und Sinn haben ſoll, ſo muß der Gegenſtand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das ſind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht,

in

in der That aber durch dieſes Denken nichts erkannt, ſondern bloß mit Vorſtellungen geſpielt. Einen Gegenſtand geben, wenn dieſes nicht wiederum nur mittelbar gemeynt ſeyn ſoll, ſondern unmittelbar in der Anſchauung darſtellen, iſt nichts anders, als deſſen Vorſtellung auf Erfahrung (es ſey wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbſt der Raum und die Zeit, ſo rein dieſe Begriffe auch von allem Empiriſchen ſind, und ſo gewiß es auch iſt, daß ſie völlig a priori im Gemüthe vorgeſtellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung ſeyn, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenſtänden der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorſtellung iſt ein bloßes Schema, daß ſich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenſtände der Erfahrung herbey ruft, ohne die ſie keine Bedeutung haben würden; und ſo iſt es mit allen Begriffen ohne Unterſchied.

Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſeren Erkenntniſſen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen, d. i. auf einer Syntheſis nach Begriffen vom Gegenſtande der Erſcheinungen überhaupt, ohne welche ſie nicht einmal Erkenntniß, ſondern eine Rhapſodie von Wahrnehmungen ſeyn würde, die ſich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtſeyns, mithin auch nicht zur transſcendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception, zuſam-

men ſchicken würden. Die Erfahrung hat alſo Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Syntheſis der Erſcheinungen, deren objective Realität, als nothwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja ſogar ihrer Möglichkeit gewieſen werden kann. Außer dieſer Beziehung aber ſind ſynthetiſche Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil ſie kein Drittes, nämlich reinen Gegenſtand haben, an dem die ſynthetiſche Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Geſtalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, ſo vieles a priori in ſynthetiſchen Urtheilen erkennen, ſo, daß wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen; ſo würde doch dieſes Erkenntniß gar nichts, ſondern die Beſchäftigung mit einem bloßen Hirngeſpinſt ſeyn, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erſcheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzuſehen: daher ſich jene reine ſynthetiſche Urtheile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieſer ihre Möglichkeit ſelbſt beziehen, und darauf allein die objective Gültigkeit ihrer Syntheſis gründen.

Da alſo Erfahrung, als empiriſche Syntheſis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart iſt, welche aller andern Syntheſis Realität giebt, ſo hat dieſe als Erkenntniß a priori auch nur dadurch Wahrheit, (Einſtimmung

mung

mung mit dem Object,) daß ſie nichts weiter enthält, als was zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt.

Das oberſte Principium aller ſynthetiſchen Urtheile iſt alſo: ein jeder Gegenſtand ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf ſolche Weiſe ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anſchauung a priori, die Syntheſis der Einbildungskraft, und die nothwendige Einheit derſelben in einer transſcendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen, und ſagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung, und haben darum objective Gültigkeit in einem ſynthetiſchen Urtheile a priori.

Des Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes Dritter Abſchnitt.

Syſtematiſche Vorſtellung aller ſynthetiſchen Grundſätze deſſelben.

Daß überhaupt irgendwo Grundſätze ſtatt finden, das iſt lediglich dem reinen Verſtande zuzuſchreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln iſt, in Anſe-

hung deſſen, was geſchieht, ſondern ſelbſt der Quell der Grundſätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenſtand vorkommen kann) nothwendig unter Regeln ſtehet, weil, ohne ſolche, den Erſcheinungen niemals Erkenntniß eines ihnen correſpondirenden Gegenſtandes zukommen könnte. Selbſt Naturgeſetze, wenn ſie als Grundſätze des empiriſchen Verſtandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin wenigſtens die Vermuthung einer Beſtimmung aus Gründen: die a priori und vor aller Erfahrung gültig ſeyn, bey ſich. Aber ohne Unterſchied ſtehen alle Geſetze der Natur unter höhern Grundſätzen des Verſtandes, indem ſie dieſe nur auf beſondere Fälle der Erſcheinung anwenden. Dieſe allein geben alſo den Begriff, der die Bedingung und gleichſam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält; Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel ſteht.

Daß man bloß empiriſche Grundſätze für Grundſätze des reinen Verſtandes, oder auch umgekehrt anſehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr ſeyn; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empiriſchen Satze, ſo allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann dieſe Verwechſelung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundſätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verſtande eigenthümlich beymeſſen möchte, darum, weil ſie nicht aus reinen Begriffen, ſon-

dern

dern aus reinen Anſchauungen (obgleich vermittelſt des Verſtandes) gezogen ſind; Verſtand iſt aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit ihrer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori (die Deduction derſelben) beruht doch immer auf dem reinen Verſtande.

Daher werde ich unter meine Grundſätze die der Mathématik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf ſich dieſer ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principien dieſer Grundſätze anzuſehen ſeyn, und von **Begriffen** zur Anſchauung, nicht aber von der **Anſchauung** zu Begriffen ausgehn.

In der Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf mögliche Erfahrung iſt der Gebrauch ihrer Syntheſis entweder **mathematiſch** oder **dynamiſch**: denn ſie geht theils bloß auf die **Anſchauung**, theils auf das **Daſeyn** einer Erſcheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anſchauung ſind aber in Anſehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daſeyn der Objecte einer möglichen empiriſchen Anſchauung an ſich nur zufällig. Daher werden die Grundſätze des mathematiſchen Gebrauchs unbedingt nothwendig d. i. apodictiſch lauten, die aber des dynamiſchen Gebrauchs werden zwar auch den Character einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empiriſchen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und

indirect bey ſich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeſchadet,) die jenen eigen iſt. Doch dieß wird ſich beym Schluſſe dieſes Syſtems von Grundſätzen beſſer beurtheilen laſſen.

Die Tafel der Categorien giebt uns die ganz natürliche Anweiſung zur Tafel der Grundſätze, weil dieſe doch nichts anders, als Regeln des objectiven Gebrauchs der erſteren ſind. Alle Grundſätze des reinen Verſtandes ſind demnach.

1.
Axiomen
der
Anſchauung.

2.
Anticipationen
der
Wahrnehmung.

3.
Analogien
der
Erfahrung.

4.
Poſtulate
des
empiriſchen Denkens
überhaupt.

Dieſe Benennungen habe ich mit Vorſicht gewählt, um die Unterſchiede in Anſehung der Evidenz und der Ausübung dieſer Grundſätze nicht unbemerkt zu laſſen. Es wird ſich aber bald zeigen: daß, was ſowohl die Evi-

denz,

denz, als die Beſtimmung der Erſcheinungen a priori nach den Categorien der Größe und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren Acht hat) betrifft, die Grundſätze derſelben ſich darin von den zweyen übrigen namhaft unterſcheiden; indem jene einer intuitiven, dieſe aber einer bloß discurſiven, obzwar beiderſeits einer völligen Gewißheit fähig ſind. Ich werde daher jene die mathematiſchen, dieſe die dynamiſchen Grundſätze nennen*). Man wird aber wohl bemerken: daß ich hier

*) Alle Verbindung (conjunctio) iſt entweder Zuſammenſetzung (compoſitio) oder Verknüpfung (nexus) Die erſtere iſt die Syntheſis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört, wie z. B. die zwey Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für ſich nicht nothwendig zu einander gehören, und dergleichen iſt die Syntheſis des Gleichartigen, in allem, was mathematiſch erwogen werden kann, (welche Syntheſis wiederum in die der Aggregation und Coalition eingetheilt werden kann, davon die erſtere auf extenſive, die andere auf intenſive Größen gerichtet iſt). Die zweyte Verbindung (nexus) iſt die Syntheſis des Mannigfaltigen, ſo fern es nothwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Subſtanz, oder die Wirkung zu der Urſache, — mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden vorgeſtellt wird, welche Verbindung, weil ſie nicht willkührlich iſt, ich darum dynamiſch nenne, weil ſie die Verbindung des Daſeyns des Mannigfaltigen betrifft, (die

eben ſo wenig die Grundſätze der Mathematik in Einem Falle, als die Grundſätze der allgemeinen (phyſiſchen) Dynamik im andern, ſondern nur die des reinen Verſtandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterſchied der darin gegebenen Vorſtellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgeſammt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne ſie alſo mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwägung derſelben in der nämlichen Ordnung, wie ſie in der Tafel vorgeſtellt werden.

1.

Axiomen der Anſchauung.

Das Princip derſelben iſt: Alle Anſchauungen ſind extenſive Größen.

Beweis.

Alle Erſcheinungen enthalten, der Form nach eine Anſchauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgeſammt a priori zum Grunde liegt. Sie können alſo nicht anders apprehendirt, d. i. ins empiriſche Bewußtſeyn aufgenommen werden, als durch die Syntheſis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorſtellungen eines beſtimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen und das Bewußtſeyn der ſyn-

wiederum in die phyſiſche der Erſcheinungen unter einander, und metaphyſiſche, ihre Verbindung im Erkenntnißvermögen a priori, eingetheilt werden können).

ſynthetiſchen Einheit dieſes Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun iſt das Bewußtſeyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anſchauung überhaupt, ſo fern dadurch die Vorſtellung eines Objects zuerſt möglich wird, der Begriff einer Größe (Quanti). Alſo iſt ſelbſt die Wahrnehmung eines Objects, als Erſcheinung, nur durch dieſelbe ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen ſinnlichen Anſchauung möglich, wodurch die Einheit der Zuſammenſetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird; d. i. die Erſcheinungen ſind insgeſammt Größen, und zwar extenſive Größen, weil ſie als Anſchauungen im Raume oder der Zeit durch dieſelbe Syntheſis vorgeſtellt werden müſſen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt beſtimmt werden.

Eine extenſive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorſtellung der Theile die Vorſtellung des Ganzen möglich macht, (und alſo nothwendig vor dieſer vorhergeht). Ich kann mir keine Linie, ſo klein ſie auch ſey, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererſt dieſe Anſchauung zu verzeichnen. Eben ſo iſt es auch mit jeder auch der kleinſten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den ſucceſſiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine beſtimmte Zeitgröße erzeugt wird. Da die bloße Anſchauung an allen Erſcheinungen entweder der Raum, oder die Zeit iſt, ſo iſt

jede

jede Erſcheinung als Anſchauung eine extenſive Größe indem ſie nur durch ſucceſſive Syntheſis (von Theil zu Theil) in der Apprehenſion anerkannt werden kann. Alle Erſcheinungen werden demnach ſchon als Aggregate (Menge vorhergegebener Theile) angeſchaut, welches eben nicht der Fall bey jeder Art Größen, ſondern nur derer iſt, die uns extenſiv als ſolche vorgeſtellt und apprehendirt werden.

Auf dieſe ſucceſſive Syntheſis der productiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Geſtalten, gründet ſich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äußeren Anſchauung zu Stande kommen kann; z. E. zwiſchen zwey Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich; zwey gerade Linien ſchließen keinen Raum ein ꝛc. Dies ſind die Axiomen, welche eigentlich nur Größen (quanta) als ſolche betreffen.

Was aber die Größe, (quantitas) d. i. die Antwort auf die Frage: wie groß etwas ſey? betrifft, ſo giebt es in Anſehung derſelben, obgleich verſchiedene dieſer Sätze ſynthetiſch und unmittelbar gewiß (indemonſtrabilia) ſind, dennoch im eigentlichen Verſtande keine Axiomen. Denn das gleiches zu gleichen hinzugethan, oder von dieſem abgezogen, ein gleiches gebe, ſind analytiſche Sätze, indem ich mir der Identität der einen

Größen-

Größenerzeugung mit der andern unmittelbar bewußt bin; Axiomen aber ſollen ſynthetiſcher Sätze a priori ſeyn. Dagegen ſind die evidenten Sätze der Zahlverhältniß zwar allerdings ſynthetiſch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, ſondern können Zahlformeln genannt werden. Daß $7 + 5 = 12$ ſey, iſt kein analytiſcher Satz. Denn ich denke weder in der Vorſtellung von 7, noch 5, noch in der Vorſtellung von der Zuſammenſetzung beider die Zahl 12, (daß ich dieſe in der Addition beider denken ſolle, davon iſt hier nicht die Rede; denn bey dem analytiſchen Satze iſt nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorſtellung des Subjects denke). Ob er aber gleich ſynthetiſch iſt, ſo iſt er doch nur ein einzelner Satz. So fern hier bloß auf die Syntheſis des Gleichartigen (der Einheiten) geſehen wird, ſo kann die Syntheſis hier nur auf eine einzige Art geſchehen, wiewohl der Gebrauch dieſer Zahlen nachher allgemein iſt. Wenn ich ſage: durch drey Linien, deren zwey zuſammengenommen größer ſind, als die dritte, läßt ſich ein Triangel zeichnen; ſo habe ich hier die bloße Function der productiven Einbildungskraft, welche die Linien größer und kleiner ziehen, imgleichen nach allerley beliebigen Winkeln kann zuſammenſtoßen laſſen. Dagegen iſt die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich, und auch die Zahl 12, die durch die Syntheſis der erſteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze muß man alſo nicht Axiomen,

men, (denn ſonſt gebe es deren Unendliche,) ſondern Zahlformeln nennen.

Dieſer transſcendentale Grundſatz der Mathematik der Erſcheinungen giebt unſerem Erkenntniß a priori große Erweiterung. Denn er iſt es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präciſion auf Gegenſtände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne dieſen Grungſatz nicht ſo von ſelbſt erhellen möchte, ja auch manchen Widerſpruch veranlaſſet hat. Erſcheinungen ſind keine Dinge an ſich ſelbſt. Die empiriſche Anſchauung iſt nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was alſo die Geometrie von dieſer ſagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenſtände der Sinne nicht den Regeln der Conſtruction im Raume (z. E. der unendlichen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß ſeyn dürfe, muß wegfallen. Denn dadurch ſpricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objective Gültigkeit ab, und weiß nicht mehr, warum und wie weit ſie auf Erſcheinungen anzuwenden ſey. Die Syntheſis der Räume und Zeiten, als der weſentlichen Form aller Anſchauung, iſt das, was zugleich die Apprehenſion der Erſcheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniß der Gegenſtände derſelben, möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweiſet, das gilt auch nothwendig von dieſer. Alle Einwürfe dawider ſind nur Chikanen einer falſch belehr-

lehrten Vernunft, die irriger Weiſe die Gegenſtände der Sinne von der formalen Bedingung unſerer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und ſie, obgleich ſie bloß Erſcheinungen ſind, als Gegenſtände an ſich ſelbſt, dem Verſtande gegeben, vorſtellt; in welchem Falle freylich von ihnen a priori gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume, ſynthetiſch erkannt werden könnte, und die Wiſſenſchaft, die dieſe beſtimmt, nämlich die Geometrie, ſelbſt nicht möglich ſeyn würde.

2.

Anticipationen der Wahrnehmungen.

Das Princip derſelben iſt: In allen Erſcheinungen hat das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Größe, d. i. einen Grad.

Beweis.

Wahrnehmung iſt das empiriſche Bewußtſeyn, d. i. ein ſolches, in welchem zugleich Empfindung iſt. Erſcheinungen, als Gegenſtände der Wahrnehmung, ſind nicht reine (bloß formale) Anſchauungen, wie Raum und Zeit, (denn die können an ſich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten alſo über die Anſchauung noch die Materien zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas Exiſtirendes im Raume oder der Zeit vorgeſtellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß ſubjective Vorſtellung, von der man ſich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt ſey, und die man

auf

auf ein Object überhaupt bezieht, in ſich. Nun iſt vom empiriſchen Bewußtſeyn zum reinen eine ſtufenartige Veränderung möglich, da das Reale deſſelben ganz verſchwindet, und ein bloß formales Bewußtſeyn (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt: alſo auch eine Syntheſis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anſchauung = o, an, bis zu einer beliebigen Größe derſelben. Da nun Empfindung an ſich gar keine objective Vorſtellung iſt, und in ihr weder die Anſchauung vom Raum, noch von der Zeit, angetroffen wird, ſo wird ihr zwar keine extenſive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehenſion derſelben, in welcher das empiriſche Bewußtſeyn in einer gewiſſen Zeit von nichts = o bis zu ihrem gegebenen Maaße erwachſen kann), alſo eine intenſive Größe zukommen, welcher correſpondirend allen Objecten der Wahrnehmung, ſo fern dieſe Empfindung enthält, intenſive Größe, d. i. ein Grad des Einfluſſes auf den Sinn, beygelegt werden muß.

Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur empiriſchen Erkenntniß gehört, a priori erkennen und beſtimmen kann, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel iſt das die Bedeutung, in welcher Epicur ſeinen Ausdruck προληψις brauchte. Da aber an den Erſcheinungen etwas iſt, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterſchied des Empiriſchen von dem Erkenntniß a priori ausmacht,

macht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), ſo folgt, daß dieſe es eigentlich ſey, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reinen Beſtimmungen im Raume und der Zeit, ſowohl in Anſehung der Geſtalt, als Größe, Anticipationen der Erſcheinungen nennen können, weil ſie dasjenige a priori vorſtellen, was immer a poſteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Geſetzt aber, es finde ſich doch etwas, was ſich an jener Empfindung, als Empfindung überhaupt (ohne daß eine beſondere gegeben ſeyn mag,) a priori erkennen läßt; ſo würde dieſes im ausnehmenden Verſtande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich ſcheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derſelben angeht, die man nur aus ihr ſchöpfen kann. Und ſo verhält es ſich hier wirklich.

Die Apprehenſion, bloß vermittelſt der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick, (wenn ich nämlich nicht die Succeſſion vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erſcheinung, deſſen Apprehenſion keine ſucceſſive Syntheſis iſt, die von Theilen zur ganzen Vorſtellung fortgeht, hat ſie alſo keine extenſive Größe; der Mangel der Empfindung in demſelben Augenblicke würde dieſen als leer vorſtellen, mithin = 0. Was nun in der empiriſchen Anſchauung der Empfindung correſpondirt, iſt Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derſelben entſpricht, Negation = 0. Nun iſt aber jede Em-

pfindung einer Verringerung fähig, ſo daß ſie abnehmen, und ſo allmählig verſchwinden kann. Daher iſt zwiſchen Realität in der Erſcheinung und Negation ein continuirlicher Zuſammenhang vieler möglichen Zwiſchenempfindungen, deren Unterſchied von einander immer kleiner iſt, als der Unterſchied zwiſchen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation. Das iſt: das Reale in der Erſcheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloßen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch ſucceſſive Syntheſis vieler Empfindungen geſchieht, und alſo nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat alſo zwar eine Größe, aber keine extenſive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgeſtellt werden kann, die intenſive Größe. Alſo hat die Realität in der Erſcheinung intenſive Größe, d. i. einen Grad. Wenn man dieſe Realität als Urſache (es ſey der Empfindung oder anderer Realität in der Erſcheinung, z. B. einer Veränderung,) betrachtet; ſo nennt man den Grad der Realität als Urſache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehenſion nicht ſucceſſiv, ſondern augenblicklich iſt. Dieſes berühre ich aber hier nur beyläufig, denn mit der Cauſalität habe ich für jetzt noch nicht zu thun.

So

So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erſcheinung, ſo klein ſie auch ſeyn mag, einen Grad, d. i. eine intenſive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwiſchen Realität und Negation iſt ein continuirlicher Zuſammenhang möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, ſo klein er auch ſeyn mag, niemals der kleinſte iſt, und ſo iſt es mit der Wärme, dem Moment der Schwere ꝛc. überall bewandt.

Die Eigenſchaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt, heißt die Continuität derſelben. Raum und Zeit ſind quanta continua, weil kein Theil derſelben gegeben werden kann, ohne ihn zwiſchen Grenzen (Puncten und Augenblicken) einzuſchließen, mithin nur ſo, daß dieſer Theil ſelbſt wiederum ein Raum, oder eine Zeit iſt. Der Raum beſteht alſo nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Puncte und Augenblicke ſind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einſchränkung; Stellen aber ſetzen jederzeit jene Anſchauungen, die ſich beſchränken oder beſtimmen ſollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Beſtandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zuſammengeſetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen weil die Syntheſis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit iſt, deren Con-

tinuität man beſonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erſcheinungen überhaupt ſind demnach continuirliche Größen, ſowohl ihrer Anſchauung nach, als extenſive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intenſive Größen. Wenn die Syntheſis des Mannigfaltigen der Erſcheinung unterbrochen iſt, ſo iſt dieſes ein Aggregat von vielen Erſcheinungen, und nicht eigentlich Erſcheinung als ein Quantum, welches nicht durch die bloße Fortſetzung der productiven Syntheſis einer gewiſſen Art, ſondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Syntheſis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, ſo benenne ich es, ſo fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verſtehe; welche aber allerdings eine continuirliche Größe iſt, in welcher kein Theil der kleineſte iſt, ſondern jeder Theil ein Geldſtück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Thaler verſtehe, als ſo viel Münzen, (ihr Silbergehalt mag ſeyn, welcher er wolle,) ſo benenne ich es unſchicklich durch ein Quantum von Thalern, ſondern muß es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldſtücke, nennen. Da nun bey aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, ſo iſt die Erſcheinung als Einheit ein Quantum, und als ein ſolches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erſcheinungen, ſowol extenſiv, als intenſiv betrachtet, continuirliche Größen ſind; ſo würde

der

der Satz: daß auch alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern) continuirlich ſey, leicht und mit mathematiſcher Evidenz hier bewieſen werden können, wenn nicht die Cauſalität eine Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transſcendental-Philoſophie läge, und empiriſche Principien vorausſetzte. Denn daß eine Urſache möglich ſey, welche den Zuſtand der Dinge verändere, d. i. ſie zum Gegentheil eines gewiſſen gegebenen Zuſtandes beſtimme, davon giebt uns der Verſtand a priori gar keine Eröffnung, nicht bloß deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einſieht, (denn dieſe Einſicht fehlt uns in mehreren Erkenntniſſen a priori,) ſondern weil die Veränderlichkeit nur gewiſſe Beſtimmungen der Erſcheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indeſſen daß ihre Urſache in dem Unveränderlichen anzutreffen iſt. Da wir aber hier nichts vor uns haben, deſſen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empiriſches ſeyn muß; ſo können wir, ohne die Einheit des Syſtems zu verletzen, der allgemeinen Naturwiſſenſchaft, welche auf gewiſſe Grunderfahrungen gebauet iſt, nicht vorgreifen.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweisthümern des großen Einfluſſes, den dieſer unſer Grundſatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren, und ſo gar deren Mangel ſo fern zu ergänzen, daß er allen falſchen Schlüſſen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorſchiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwiſchen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade ſtatt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen beſtimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß; ſo iſt eine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erſcheinung, es ſey unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umſchweif im Schließen man immer wolle,) bewieſe, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der ſinnlichen Anſchauung kann erſtlich ſelbſt nicht wahrgenommen werden, zweytens kann er aus keiner einzigen Erſcheinung und dem Unterſchiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derſelben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anſchauung eines beſtimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Theil derſelben leer iſt; ſo muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bey unveränderter extenſiven Größe der Erſcheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verſchiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllet ſey, geben, und die intenſive Größe in verſchiedenen Erſcheinungen kleiner oder größer ſeyn können, obſchon die extenſive Größe der Anſchauung gleich iſt.

Wir wollen ein Beyſpiel davon geben. Beynahe alle Naturlehrer, da ſie einen großen Unterſchied der Quantität der Materie von verſchiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerſtandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, ſchließen daraus einſtimmig: dieſes Volumen (extenſive Größe der Erſcheinung) müſſe in allen Materien, obzwar in verſchiedenen Maaße, leer ſeyn. Wer hätte aber von dieſen größtentheils mathematiſchen und mechaniſchen Naturforſchern ſich wohl jemals einfallen laſſen, daß ſie dieſen ihren Schluß lediglich auf eine metaphyſiſche Vorausſetzung, welche ſie doch ſo ſehr zu vermeiden vorgeben, gründeten? indem ſie annehmen, daß das Reale im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieſes empiriſche Begriffe ſind,) allerwärts einerley ſey, und ſich nur der extenſiven Größe d. i. der Menge nach unterſcheiden könne. Dieſer Vorausſetzung, dazu ſie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die alſo bloß metaphyſiſch iſt, ſetze ich einen transſcendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterſchied in der Erfüllung der Räume nicht erklären ſoll, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit jener Vorausſetzung, gedachten Unterſchied nicht anders, als durch anzunehmende leere Räume, erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienſt hat, den Verſtand wenigſtens in Freyheit zu verſetzen, ſich dieſe Verſchiedenheit auch auf andere Art zu den-

ken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypotheſe nothwendig machen ſollte. Denn da ſehen wir, daß, obſchon gleiche Räume von verſchiedenen Materien vollkommen erfüllt ſeyn mögen, ſo, daß in keinem von beiden ein Punct iſt, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, ſo habe doch jedes Reale bey derſelben Qualität ihren Grad (des Widerſtandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extenſiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner ſeyn kann, ehe ſie in das Leere übergeht, und verſchwindet. So kann eine Ausſpannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weiſe jede andere Realität (in der Erſcheinung), ohne im mindeſten den kleinſten Theil dieſes Raumes leer zu laſſen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts deſto weniger den Raum mit dieſen kleinern Graden eben ſowohl erfüllen, als eine andere Erſcheinung mit größeren. Meine Abſicht iſt hier keinesweges, zu behaupten: daß dieſes wirklich mit der Verſchiedenheit der Materien, ihrer ſpecifiſchen Schwere nach, ſo bewandt ſey, ſondern nur aus einem Grundſatze des reinen Verſtandes darzuthun: daß die Natur unſerer Wahrnehmungen eine ſolche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälſchlich das Reale der Erſcheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extenſiven Größe nach als verſchieden annehme, und dieſes ſo gar vorgeblicher maßen, durch einen Grundſatz des Verſtandes a priori behaupte.

Es

Es hat gleichwol dieſe Anticipation der Wahrnehmung etwas für einen der transſcendentalen gewohnten und dadurch behutſam gewordenen Nachforſcher, immer etwas Auffallendes an ſich, und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verſtand einen dergleichen ſynthetiſchen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erſcheinungen iſt, und mithin der Möglichkeit des innern Unterſchiedes der Empfindung ſelbſt, wenn man von ihrer empiriſchen Qualität abſtrahirt, und es iſt alſo noch eine der Auflöſung nicht unwürdige Frage: wie der Verſtand hierin ſynthetiſch über Erſcheinungen a priori ausſprechen, und dieſe ſo gar in demjenigen, was eigentlich und bloß empiriſch iſt, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung iſt jederzeit bloß empiriſch, und kann a priori gar nicht vorgeſtellt werden, (z. B. Farben, Geſchmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correſpondirt, im Gegenſatz mit der Negation = o, ſtellet nur etwas vor, deſſen Begriff an ſich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als die Syntheſis in einem empiriſchen Bewußtſeyn überhaupt. In dem innern Sinn nämlich kann das empiriſche Bewußtſeyn von o bis zu jedem größern Grade erhöhet werden, ſo das eben dieſelbe extenſive Größe der Anſchauung (z. B. erleuchtete Fläche) ſo große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder erleuchteten) zuſammen. Man kann alſo von der extenſiven Größe der Erſcheinung

gänzlich abſtrahiren, und ſich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Syntheſis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empiriſchen Bewußtſeyn vorſtellen. Alle Empfindungen werden daher, als ſolche, zwar nur a ~~priori~~ posteriori gegebenen, aber die Eigenſchaft derſelben, daß ſie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es iſt merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erſcheinungen) nichts weiter a priori, als die intenſive Quantität derſelben, nämlich daß ſie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlaſſen.

3.

Analogien der Erfahrung.

Das Princip derſelben iſt: Erfahrung iſt nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Beweis.

Erfahrung iſt ein empiriſches Erkenntniß, d. i. ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmungen ein Object beſtimmt. Sie iſt alſo eine Syntheſis der Wahrnehmungen, die ſelbſt nicht in der Wahrnehmung enthalten iſt, ſondern die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen derſelben in einem Bewußtſeyn enthält, welche das Weſentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung nicht

bloß

bloß der Anſchauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weiſe zu einander, ſo, daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen ſelbſt erhellet, noch erhellen kann, weil Apprehenſion nur eine Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der empiriſchen Anſchauung, aller keine Vorſtellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Exiſtens der Erſcheinungen, die ſie zuſammenſtellt, im Raum und Zeit in derſelben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen iſt, folglich das Verhältniß im Daſeyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zuſammengeſtellt wird, ſondern wie es objectiv in der Zeit iſt, in ihr vorgeſtellt werden ſoll, die Zeit ſelbſt aber nicht wahrgenommen werden kann, ſo kann die Beſtimmung der Exiſtens der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geſchehen. Da dieſe nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bey ſich führen, ſo iſt Erfahrung nur durch eine Vorſtellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmung möglich.

Die drey modi der Zeit ſind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſeyn. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen, wornach jeder ihr Daſeyn in Anſehung der Einheit aller Zeit beſtimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen, und dieſe allererſt möglich machen.

Der

Der allgemeine Grundſatz aller dreyen Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Anſehung alles möglichen empiriſchen Bewußtſeyns, (der Wahrnehmung,) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen nach ihrem Verhältniſſe in der Zeit. Denn die urſprüngliche Apperception bezieht ſich auf den innern Sinn (den Inbegriff aller Vorſtellungen), und zwar a priori auf die Form deſſelben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empiriſchen Bewußtſeyns in der Zeit. In der urſprünglichen Apperception ſoll nun alle dieſes Mannigfaltige, ſeinen Zeitverhältniſſen nach, vereinigt werden; denn dieſes ſagt die transſcendentale Einheit derſelben a priori, unter welcher alles ſteht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntniſſe gehören ſoll, mithin ein Gegenſtand für mich werden kann. Dieſe ſynthetiſche Einheit in dem Zeitverhältniſſe aller Wahrnehmungen, welche a priori beſtimmt iſt, iſt alſo das Geſetz: daß alle empiriſche Zeitbeſtimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbeſtimmung ſtehen müſſen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müſſen dergleichen Regeln ſeyn.

Dieſe Grundſätze haben das Beſondere an ſich, daß ſie nicht die Erſcheinungen, und die Syntheſis ihrer empiriſchen Anſchauung, ſondern bloß das Daſeyn, und ihr Verhältniß unter einander in Anſehung dieſes ihres Daſeyns, erwägen. Nun kann die Art, wie etwas in der Er-

ſchei-

ſcheinung apprehendirt wird, a priori dergeſtalt beſtimmt ſeyn, daß die Regel ihrer Syntheſis zugleich dieſe Anſchauung a priori in jedem vorliegenden empiriſchen Beyſpiele geben, d. i. ſie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Daſeyn der Erſcheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und, ob wir gleich auf dieſem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Daſeyn zu ſchließen, ſo würden wir dieſes doch nicht beſtimmt erkennen, d. i. das, wodurch ſeine empiriſche Anſchauung ſich von andern unterſchiede, anticipiren können.

Die vorigen zwey Grundſätze, welche ich die mathematiſche nannte, in Betracht deſſen, daß ſie die Mathematik auf Erſcheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erſcheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach, und lehrten, wie ſie ſowohl ihrer Anſchauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematiſchen Syntheſis erzeugt werden könnten: daher ſowohl bey der einen, als bey der andern die Zahlgrößen, und, mit ihnen, die Beſtimmung der Erſcheinung als Größe, gebraucht werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200000 Erleuchtungen durch den Mond zuſammenſetzen und a priori beſtimmt geben, d. i. conſtruiren können. Daher können wir die erſteren Grundſätze conſtitutive nennen.

Ganz anders muß es mit denen bewandt ſeyn, die das Daſeyn der Erſcheinungen a priori unter Regeln bringen ſollen. Denn, da dieſes ſich nicht conſtruiren läßt,

ſo

ſo werden ſie nur auf das Verhältniß des Daſeyns gehen, und keine andre als bloß regulative Principien abgeben können. Da iſt alſo weder an Axiomen, noch an Anticipationen zu denken, ſondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältniſſe gegen andere (obzwar unbeſtimmte) gegeben iſt; ſo wird a priori nicht geſagt werden können: welche andere und wie große Wahrnehmung, ſondern, wie ſie dem Daſeyn nach, in dieſem modo der Zeit, mit jener nothwendig verbunden ſey. In der Philoſophie bedeuten Analogien etwas ſehr Verſchiedenes von demjenigen, was ſie in der Mathematik vorſtellen. In dieſer ſind es Formeln, welche die Gleichheit zweener Größenverhältniſſe ausſagen, und jederzeit conſtitutiv, ſo, daß, wenn zwey Glieder der Proportion gegeben ſind, auch das Dritte dadurch gegeben wird, d. i. conſtruirt werden kann. In der Philoſophie aber iſt die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, ſondern qualitativen Verhältniſſe, wo ich aus drey gegebenen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieſes vierte Glied ſelbſt erkennen, und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu ſuchen, und ein Merkmal, es in derſelben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird alſo nur eine Regel ſeyn, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht die Wahrnehmung ſelbſt, als empiriſche Anſchauung überhaupt entſpringen ſoll, und als Grundſatz von den Gegenſtänden (der Erſcheinungen) nicht conſtitutiv, ſondern bloß regu-

lativ gelten. Eben daſſelbe wird auch von den Poſtulaten des empiriſchen Denkens überhaupt, welche die Syntheſis der bloßen Anſchauung (der Form der Erſcheinung), der Wahrnehmung (der Materie derſelben), und der Erfahrung (des Verhältniſſes dieſer Wahrnehmungen) zuſammenbetreffen, gelten, nämlich daß ſie nur regulative Grundſätze ſind, und ſich von den mathematiſchen, die conſtitutiv ſind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beiden a priori feſtſtehet, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derſelben, (mithin auch der Demoſtration) unterſcheiden.

Was aber bey allen ſynthetiſchen Grundſätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muß, iſt dieſes; daß dieſe Analogien nicht als Grundſätze des transſcendentalen, ſondern bloß des empiriſchen Verſtandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als ſolche bewieſen werden können, daß folglich die Erſcheinungen nicht unter die Categorien ſchlechthin, ſondern nur unter ihre Schemate ſubſumiret werden müſſen. Denn, wären die Gegenſtände, auf welche dieſe Grundſätze bezogen werden ſollen, Dinge an ſich ſelbſt; ſo wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori ſynthetiſch zu erkennen. Nun ſind es nichts als Erſcheinungen, deren vollſtändige Erkenntniß, auf die alle Grundſätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müſſen, lediglich die mögliche Erfahrung iſt, folglich können jene nichts, als bloß die Bedingungen der Einheit des empiriſchen

ſchen

ſchen Erkenntniſſes in der Syntheſis der Erſcheinungen, zum Ziele haben; dieſe aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verſtandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Syntheſis überhaupt, die Categorie die durch keine ſinnliche Bedingung reſtringirte Function enthält. Wir werden alſo durch dieſe Grundſätze die Erſcheinungen nur nach einer Analogie, mit der logiſchen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zuſammenzuſetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundſatze ſelbſt zwar der Categorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erſcheinungen, das Schema derſelben, als den Schlüſſel ihres Gebrauchs, an deſſen Stelle, oder jener vielmehr, als reſtringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des erſteren, zur Seite ſetzen.

A.

Erſte Analogie.

Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz

Bey allem Wechſel der Erſcheinungen beharret die Subſtanz, und das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweis.

Alle Erſcheinungen ſind in der Zeit, in welcher, als Subſtrat, (als beharrlicher Form der inneren Anſchauung,) das Zugleichſeyn ſowol als die Folge allein vorgeſtellt werden kann. Die Zeit alſo in der aller

Wech-

Wechſel der Erſcheinungen gedacht werden ſoll, bleibt und wechſelt nicht; weil ſie dasjenige iſt, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichſeyn nur als Beſtimmungen derſelben vorgeſtellt werden können. Nun kann die Zeit für ſich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenſtänden der Wahrnehmung, d. i. den Erſcheinungen, das Subſtrat anzutreffen ſeyn, welches die Zeit überhaupt vorſtellt, und an dem aller Wechſel oder Zugleichſeyn durch das Verhältniß der Erſcheinungen zu demſelben in der Apprehenſion wahrgenommen werden kann. Es iſt aber das Subſtrat alles Realen, d. i. zur Exiſtenz der Dinge gehörigen, die Subſtanz, an welcher alles, was zum Daſeyn gehört, nur als Beſtimmung kann gedacht werden. Folglich iſt das Beharrliche, womit in Verhältniß alle Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen allein beſtimmt werden können, die Subſtanz in der Erſcheinung, d. i. das Reale derſelben, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt. Da dieſe alſo im Daſeyn nicht wechſeln kann, ſo kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv, und iſt alſo immer wechſelnd. Wir können alſo dadurch allein niemals beſtimmen, ob dieſes Mannigfaltige, als Gegenſtand der Erfahrung, zugleich ſey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller

Wechſel und zugleichſeyn nichts, als ſo viel Arten (modi der Zeit) ſind, wie das Beharrliche exiſtirt. Nur in dem Beharrlichen ſind alſo Zeitverhältniſſe möglich (denn Simultaneität und Succeſſion ſind die einzigen Verhältniſſe in der Zeit) d. i. das Beharrliche iſt das Subſtratum der empiriſchen Vorſtellung der Zeit ſelbſt, an welchem alle Zeitbeſtimmung allein möglich iſt. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beſtändige Correlatum alles Daſeyns der Erſcheinungen, alles Wechſels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechſel trifft die Zeit ſelbſt nicht, ſondern nur die Erſcheinungen in der Zeit, (ſo wie das Zugleichſeyn nicht ein modus der Zeit ſelbſt iſt, als in welcher gar keine Theile zugleich, ſondern alle nach einander ſind). Wollte man der Zeit ſelbſt eine Folge nach einander beylegen, ſo müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher dieſe Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekömmt das Daſeyn in verſchiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein iſt das Daſeyn immer verſchwindend und anhebend, und hat niemals die mindeſte Größe. Ohne dieſes Beharrliche iſt alſo kein Zeitverhältniß. Nun kann die Zeit an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen werden; mithin iſt dieſes Beharrliche an den Erſcheinungen das Subſtratum aller Zeitbeſtimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung,

und an dieſem Beharrlichen kann alles Daſeyn und aller Wechſel in der Zeit nur als ein modus der Exiſtenz deſſen, was bleibt und beharrt, angeſehen werden. Alſo iſt in allen Erſcheinungen das Beharrliche der Gegenſtand ſelbſt, d. i. die Subſtanz (Phaenomenon), alles aber, was wechſelt oder wechſeln kann, gehört nur zu der Art, wie dieſe Subſtanz oder Subſtanzen exiſtiren, mithin zu ihren Beſtimmungen.

Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht bloß der Philoſoph, ſondern ſelbſt der gemeine Verſtand dieſe Beharrlichkeit, als ein Subſtratum alles Wechſels der Erſcheinungen, vorausgeſetzt haben, und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur daß der Philoſoph ſich hierüber etwas beſtimmter ausdrückt, indem er ſagt: bey allen Veränderungen in der Welt bleibt die Subſtanz, und nur die Accidenzen wechſeln. Ich treffe aber von dieſem ſo ſynthetiſchen Satze nirgends auch nur den Verſuch von einem Beweiſe an, ja er ſteht auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori beſtehenden Geſetze der Natur. In der That iſt der Satz, daß die Subſtanz beharrlich ſey, tavtologiſch. Denn bloß dieſe Beharrlichkeit iſt der Grund, warum wir auf die Erſcheinung die Categorie der Subſtanz anwenden, und man hätte beweiſen müſſen, daß in allen Erſcheinungen etwas Beharrliches ſey, an welchen das Wandelbare nichts als Beſtimmung ſeines Daſeyns iſt. Da aber ein ſolcher Beweis niemals

dogmatiſch, d. i. aus Begriffen, geführt werden kann, weil er einen ſynthetiſchen Satz a priori betrifft, und man niemals daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig ſeyn, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit der letztern bewieſen werden können; ſo iſt es kein Wunder, wenn er zwar bey aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man deſſen Bedürfniß bey der Empiriſchen Erkenntniß fühlt), niemals aber bewieſen worden iſt.

Ein Philoſoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Aſche ab, ſo haſt du das Gewicht des Rauchs. Er ſetzte alſo als unwiderſprechlich voraus: daß, ſelbſt im Feuer, die Materie (Subſtanz) nicht vergehe, ſondern nur die Form derſelben eine Abänderung erleide. Eben ſo war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgeſatz aus dem Grundſatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daſeyns des eigentlichen Subjects an den Erſcheinungen. Denn, wenn dasjenige an der Erſcheinung, was man Subſtanz nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſeyn ſoll, ſo muß ſowohl alles Daſeyn in der vergangenen, als das der künftigen Zeit, daran einzig und allein beſtimmt werden können. Daher können wir einer Erſcheinung nur darum den Namen Subſtanz geben, weil wir ihr Daſeyn zu aller Zeit vorausſetzen, welches durch das Wort

Be-

Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedruckt wird, indem dieſes mehr auf künftige Zeit geht. Indeſſen iſt die innere Nothwendigkeit zu beharren, doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit, immer geweſen zu ſeyn, verbunden, und der Ausdruck mag alſo bleiben. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti, waren zwey Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverſtand jetzt bisweilen trennt, weil man ſich vorſtellt, daß ſie Dinge an ſich ſelbſt angehen, und der erſtere der Abhängigkeit der Welt von einer oberſten Urſache (auch ſo gar ihrer Subſtanz nach) entgegen ſeyn dürfte; welche Beſorgniß unnöthig iſt, indem hier nur von Erſcheinungen im Felde der Erfahrung die Rede iſt, deren Einheit niemals möglich ſeyn würde, wenn wir neue Dinge (der Subſtanz nach) wollten entſtehen laſſen. Denn alsdenn fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorſtellen kann, nämlich die Identität des Subſtratum, als woran aller Wechſel allein durchgängige Einheit hat. Dieſe Beharrlichkeit iſt indeß doch weiter nichts, als die Art, uns das Daſeyn der Dinge (in der Erſcheinung) vorzuſtellen.

Die Beſtimmungen einer Subſtanz, die nichts anders ſind, als beſondere Arten derſelben zu exiſtiren, heißen Accidenzen. Sie ſind jederzeit real, weil ſie das Daſeyn der Subſtanz betreffen, (Negationen ſind nur Beſtimmungen, die das Nichtſeyn von etwas an der Subſtanz ausdrücken). Wenn man nun dieſem Realen

an der Subſtanz ein beſonderes Daſeyn beygelegt, (z. B. der Bewegung, als einem Accidens der Materie,) ſo nennt man dieſes Daſeyn die Inhärenz, zum Unterſchiede vom Daſeyn der Subſtanz, die man Subſiſtenz nennt. Allein hieraus entſpringen viel Mißdeutungen, und es iſt genauer und richtiger geredt, wenn man das Accidens nur durch die Art, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimmt iſt, bezeichnet. Indeſſen iſt es doch, vermöge der Bedingungen des logiſchen Gebrauchs unſers Verſtandes, unvermeidlich, dasjenige, was im Daſeyn einer Subſtanz wechſeln kann, indeſſen, daß die Subſtanz bleibt, gleichſam abzuſondern, und in Verhältniß auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch dieſe Categorie unter dem Titel der Verhältniſſe ſteht, mehr als die Bedingung derſelben, als daß ſie ſelbſt ein Verhältniß enthielte.

Auf dieſer Beharrlichkeit gründet ſich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veränderungen desjenigen, was entſteht oder vergehet. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes erfolget. Daher iſt alles, was ſich verändert, bleibend, und nur ſein Zuſtand wechſelt. Da dieſer Wechſel alſo nur die Beſtimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; ſo können wir, in einem etwas paradox ſcheinenden Ausdruck, ſagen: nur das Beharrliche (die Subſtanz) wird verändert,

dert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, ſondern ein Wechſel, da einige Beſtimmungen aufhören, und andre anheben.

Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, und das Entſtehen oder Vergehen, ſchlechthin, ohne daß es bloß eine Beſtimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung ſeyn, weil eben dieſes Beharrliche die Vorſtellung von dem Uebergange aus einem Zuſtande in den andern, und vom Nichtſeyn zum Seyn möglich macht, die alſo nur als wechſelnde Beſtimmungen deſſen, was bleibt, empiriſch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas ſchlechthin anfange zu ſeyn; ſo müßt ihr einen Zeitpunct haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen heften, wenn nicht an demjenigen, was ſchon da iſt? Denn eine leere Zeit, die vorhergienge, iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieſes Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren, und bis zu dem, was entſteht, fortdauren, ſo war das letztere nur eine Beſtimmung des erſteren, als des Beharrlichen. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehen: denn dieſes ſetzt die empiriſche Vorſtellung einer Zeit voraus, da eine Erſcheinung nicht mehr iſt.

Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen. Das Entſtehen einiger, und das Vergehen anderer derſelben, würden ſelbſt die einzige Bedingung der empiriſchen Einheit der Zeit aufheben,

und die Erſcheinungen würden ſich alsdenn auf zweyerley Zeiten beziehen, in denen neben einander das Daſeyn verflöſſe, welches ungereimt iſt. Denn es iſt nur Eine Zeit, in welcher alle verſchiedene Zeiten nicht zugleich, ſondern nach einander geſetzt werden müſſen.

So iſt demnach die Beharrlichkeit eine nothwendige Bedingung, unter welcher allein Erſcheinungen, als Dinge oder Gegenſtände, in einer möglichen Erfahrung beſtimmbar ſind. Was aber das empiriſche Criterium dieſer nothwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Subſtantialität der Erſcheinungen ſey, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben das Nöthige anzumerken.

B.

Zweyte Analogie

Grundſatz der Zeitfolge nach dem Geſetze der Cauſalität:

Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und Wirkung.

Beweis.

(Daß alle Erſcheinungen der Zeitfolge insgeſammt nur Veränderungen, d. i. ein ſucceſſives Seyn und Nichtſeyn der Beſtimmungen der Subſtanz ſeyn, die da beharret, folglich das Seyn der Subſtanz ſelbſt, welches aufs Nichtſeyn derſelben folgt, oder das Nichtſeyn derſelben, welches aufs Daſeyn folgt, mit anderen Worten,

ken, daß das Entſtehen oder Vergehen der Subſtanz ſelbſt nicht ſtatt finde, hat der vorige Grundſatz dargethan. Dieſer hätte auch ſo ausgedruckt werden können: Aller Wechſel (Succeſſion) der Erſcheinungen iſt nur Veränderung; denn Entſtehen oder Vergehen der Subſtanz ſind keine Veränderungen derſelben, weil der Begriff der Veränderung eben daſſelbe Subject mit zwey entgegengeſetzten Beſtimmungen als exiſtirend, mithin als beharrend, vorausſetzt. — Nach dieſer Vorerinnerung folgt der Beweis.)

Ich nehme wahr, daß Erſcheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zuſtand der Dinge zu einer Zeit iſt, deſſen Gegentheil im vorigen Zuſtande war. Ich verknüpfe alſo eigentlich zwey Wahrnehmungen in der Zeit. Nun iſt Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anſchauung, ſondern hier das Product eines ſynthetiſchen Vermögens der Einbildungskraft, die den innern Sinn in Anſehung des Zeitverhältniſſes beſtimmt. Dieſe kann aber gedachte zwey Zuſtände auf einerley Art verbinden, ſo, daß der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen, und in Beziehung auf ſie gleichſam empiriſch, was vorhergehe und was folge, am Objecte beſtimmt werden. Ich bin mir alſo nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher ſetze, nicht daß im Objecte der eine Zuſtand vor dem anderen vorhergehe, oder, mit anderen Worten, es bleibt

durch die bloße Wahrnehmung das objective Verhältniß der einanderfolgenden Erſcheinungen unbeſtimmt. Damit dieſes nun als beſtimmt erkannt werden, muß das Verhältniß zwiſchen den beiden Zuſtänden ſo gedacht werden, daß dadurch als nothwendig beſtimmt wird, welcher derſelben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müſſe geſetzt werden. Der Begriff aber, der eine Nothwendigkeit der ſynthetiſchen Einheit bey ſich führt, kann nur ein reiner Verſtandesbegriff ſeyn, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das iſt hier der Begriff des Verhältniſſes der Urſache und Wirkung, wovon die erſtere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen ſeyn) könnte, beſtimmt. Alſo iſt nur dadurch, daß wir die Folge der Erſcheinungen, mithin alle Veränderung dem Geſetze der Cauſalität unterwerfen, ſelbſt Erfahrung d. i. empiriſches Erkenntniß von denſelben möglich; mithin ſind ſie ſelbſt, als Gegenſtände der Erfahrung, nur nach eben dem Geſetze möglich.

Die Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv. Die Vorſtellungen der Theile folgen auf einander. Ob ſie ſich auch im Gegenſtande folgen, iſt ein zweyter Punct der Reflexion, der in dem erſteren nicht enthalten iſt. Nun kann man zwar alles, und ſogar jede Vorſtellung, ſo fern man ſich ihrer bewußt iſt, Object nennen; allein was dieſes Wort bey

Er-

Erſcheinungen zu bedeuten habe, nicht, in ſo fern ſie (als Vorſtellungen) Objecte ſind, ſondern nur ein Object bezeichnen, iſt von tieferer Unterſuchung. So fern ſie, nur als Vorſtellungen zugleich Gegenſtände des Bewußtſeyns ſind, ſo ſind ſie von der Apprehenſion, d. i. der Aufnahme in die Syntheſis der Einbildungskraft, gar nicht unterſchieden, und man muß alſo ſagen: das Mannigfaltige der Erſcheinnngen wird im Gemüth jederzeit ſucceſſiv erzeugt. Wären Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde kein Menſch aus der Succeſſion der Vorſtellungen von ihrem Mannigfaltigen ermeſſen können, wie dieſes in dem Object verbunden ſey. Denn wir haben es doch nur mit unſern Vorſtellungen zu thun; wie Dinge an ſich ſelbſt (ohne Rückſicht auf Vorſtellungen, dadurch ſie uns afficiren,) ſeyn mögen, iſt gänzlich außer unſrer Erkenntnißſphäre. Ob nun gleich die Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, und gleichwohl doch das einzige ſind, was uns zur Erkenntniß gegeben werden kann, ſo ſoll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erſcheinungen ſelbſt für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indeſſen daß die Vorſtellung deſſelben in der Apprehenſion jederzeit ſucceſſiv iſt. So iſt z. E. die Apprehenſion des Mannigfaltigen in der Erſcheinung eines Hauſes, das vor mir ſteht, ſucceſſiv. Nun iſt die Frage: ob das Mannigfaltige dieſes Hauſes auch in ſich ſucceſſiv ſey, welches freylich niemand zugeben wird. Nun iſt aber, ſobald ich meine Begriffe

von

von einem Gegenſtande bis zur transſcendentalen Bedeutung ſteigere, das Haus gar kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur eine Erſcheinung, d. i. Vorſtellung, deren transſcendentaler Gegenſtand unbekannt iſt; was verſtehe ich alſo unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erſcheinung ſelbſt (die doch nichts an ſich ſelbſt iſt) verbunden ſeyn möge? Hier wird das, was in der ſucceſſiven Apprehenſion liegt, als Vorſtellung, die Erſcheinung aber, die mir gegeben iſt, ohnerachtet ſie nichts weiter als ein Inbegriff dieſer Vorſtellungen iſt, als der Gegenſtand derſelben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorſtellungen der Apprehenſion ziehe, zuſammenſtimmen ſoll. Man ſiehet bald, daß, weil Uebereinſtimmnng der Erkenntniß mit dem Object Wahrheit iſt, hier nur nach den formalen Bedingungen der empiriſchen Wahrheit gefragt werden kann, und Erſcheinung, im Gegenverhältniß mit den Vorſtellungen der Apprehenſion, nur dadurch als das davon unterſchiedene Object derſelben könne vorgeſtellt werden, wenn ſie unter einer Regel ſteht, welche ſie von jeder andern Apprehenſion unterſcheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erſcheinung, was die Bedingung dieſer nothwendigen Regel der Apprehenſion enthält, iſt das Object.

Nun laßt uns zu unſrer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geſchehe, d. i. etwas, oder ein Zuſtand werde, der vorher nicht war, kann nicht empiriſch wahrgenommen

werden, wo nicht eine Erſcheinung vorhergeht, welche dieſen Zuſtand nicht in ſich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entſtehen, vor dem kein Zuſtand der Dinge vorhergeht, kann eben ſo wenig, als die leere Zeit ſelbſt apprehendirt werden. Jede Apprehenſion einer Begebenheit iſt alſo eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieſes aber bey aller Syntheſis der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, wie ich oben an der Erſcheinung eines Hauſes gezeigt habe, ſo unterſcheidet ſie ſich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: daß, wenn ich an einer Erſcheinung, welche ein Geſchehen enthält, den vorhergehenden Zuſtand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehenſion nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, ſondern nur vorhergehen kann. Ich ſehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung ſeiner Stelle unterhalb, folgt auf die Wahrnehmung der Stelle deſſelben oberhalb dem Laufe des Fluſſes, und es iſt unmöglich, daß in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung das Schiff zuerſt unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden ſollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehenſion iſt hier alſo beſtimmt, und an dieſelbe iſt die letztere gebunden. In dem vorigen Beyſpiele von einem Hauſe konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehenſion von der Spitze deſſelben anfangen, und beym Boden endigen, aber auch

von unten anfangen und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empiriſchen Anſchauung apprehendiren. In der Reihe dieſer Wahrnehmungen war alſo keine beſtimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehenſion anfangen müßte, um das Mannigfaltige empiriſch zu verbinden. Dieſe Regel aber iſt bey der Wahrnehmung von dem, was geſchieht, jederzeit anzutreffen, und ſie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung) nothwendig.

Ich werde alſo, in unſerm Fall, die ſubjective Folge der Apprehenſion von der objectiven Folge der Erſcheinungen ableiten müſſen, weil jene ſonſt gänzlich unbeſtimmt iſt, und keine Erſcheinung von der andern unterſcheidet. Jene allein beweiſet nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Object, weil ſie ganz beliebig iſt. Dieſe alſo wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erſcheinung beſtehen, nach welcher die Apprehenſion des einen (was geſchieht) auf die des andern (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erſcheinung ſelbſt, und nicht bloß von meiner Apprehenſion, berechtigt ſeyn zu ſagen: daß in jener eine Folge anzutreffen ſey, welches ſoviel bedeutet, als daß ich die Apprehenſion nicht anders anſtellen könne, als gerade in dieſer Folge.

Nach einer ſolchen Regel alſo muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung

gung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe dieſe Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen, und dasjenige beſtimmen (durch Apprehenſion) was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunct geht keine Erſcheinung zu dem vorigen zurück, aber beziehet ſich doch auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit iſt dagegen der Fortgang auf die beſtimmte folgende nothwendig. Daher, weil es doch etwas iſt, was folgt, ſo muß ich es nothwendig auf etwas anders überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weiſe, folgt, ſo daß die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung ſichere Anweiſung giebt, dieſe aber die Begebenheit beſtimmt.

Man ſetze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieſelbe nach einer Regel folgen müßte, ſo wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehenſion, d. i. bloß ſubjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv beſtimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen ſeyn müßte. Wir würden auf ſolche Weiſe nur ein Spiel der Vorſtellungen haben, das ſich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unſre Wahrnehmung eine Erſcheinung von jeder andern, dem Zeitverhältniſſe nach, gar nicht unterſchieden werden; weil die Succeſſion im Apprehendiren allerwärts einerley, und alſo nichts in der Erſcheinung iſt, was ſie beſtimmt, ſo daß dadurch eine

gewiſſe

gewiſſe Folge als objectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde alſo nicht ſagen: daß in der Erſcheinung zwey Zuſtände auf einander folgen; ſondern nur: daß eine Apprehenſion auf die andre folgt, welches bloß etwas Subjectives iſt, und kein Object beſtimmt, mithin gar nicht vor Erkenntniß irgend eines Gegenſtandes (ſelbſt nicht in der Erſcheinung) gelten kann.

Wenn wir alſo erfahren, daß etwas geſchiehet, ſo ſetzen wir dabey jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regei folgt. Denn ohne dieſes würde ich nicht von dem Object ſagen, daß es folge, weil die bloße Folge in meiner Apprehenſion, wenn ſie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein vorhergehendes beſtimmt iſt, keine Folge im Objecte berechtiget. Alſo geſchieht es immer in Rückſicht auf eine Regel, nach welcher die Erſcheinungen in ihrer Folge, d. i. ſo wie ſie geſchehen, durch den vorigen Zuſtand beſtimmt ſind, daß ich meine ſubjective Syntheſis (der Apprehenſion) objectiv mache, und, nur lediglich unter dieſer Vorausſetzung allein, iſt ſelbſt die Erfahrung von etwas, was geſchieht, möglich.

Zwar ſcheint es, als widerſpreche dieſes allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unſeres Verſtandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererſt durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinſtimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erſcheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet

leitet worden, der gemäß gewiſſe Begebenheiten auf gewiſſe Erſcheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerſt veranlaßt worden, uns den Begriff von Urſache zu machen. Auf ſolchen Fuß würde dieſer Begriff bloß empiriſch ſeyn, und die Regel, die er verſchafft, daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, würde eben ſo zufällig ſeyn, als die Erfahrung ſelbſt: ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdenn nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil ſie nicht a priori, ſondern nur auf Induction gegründet wären. Es gehet aber hiemit ſo, wie mit andern reinen Vorſtellungen a priori, (z. B. Raum und Zeit) die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir ſie in die Erfahrung gelegt hatten, und dieſe daher durch jene allererſt zu Stande brachten. Freilich iſt die logiſche Klarheit dieſer Vorſtellung, einer die Reihe der Begebenheiten beſtimmenden Regel, als eines Begriffs von Urſache, nur alsdenn möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rückſicht auf dieſelbe, als Bedingung der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung ſelbſt, und gieng alſo a priori vor ihr vorher.

Es kommt alſo darauf an, im Beyſpiele zu zeigen, daß wir niemals ſelbſt in der Erfahrung die Folge (einer Begebenheit, da etwas geſchieht, was vorher nicht war) dem Object beylegen, und ſie von der ſubjectiven unſerer

Apprehenſion unterſcheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthiget, dieſe Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als eine andere zu beobachten, ja daß dieſe Nöthigung es eigentlich ſey, was die Vorſtellung einer Succeſſion im Object allererſt möglich macht.

Wir haben Vorſtellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieſes Bewußtſeyn aber mag ſo weit erſtreckt, und ſo genau oder pünctlich ſeyn, als man wolle, ſo bleiben es doch nur immer Vorſtellungen, d. i. innre Beſtimmungen unſeres Gemüths in dieſem oder jenem Zeitverhältniſſe. Wie kommen wir nun dazu, daß wir dieſen Vorſtellungen ein Object ſetzen, oder über ihre ſubjective Realität, als Modificationen, ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine, objective beylegen? Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andre Vorſtellung (von dem, was man vom Gegenſtande nennen wollte) beſtehen, denn ſonſt erneuert ſich die Frage: wie geht dieſe Vorſtellung wiederum aus ſich ſelbſt heraus, und bekommt objective Bedeutung noch über die ſubjective, welche ihr, als Beſtimmung des Gemüthszuſtandes, eigen iſt? Wenn wir unterſuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenſtand unſeren Vorſtellungen für eine neue Beſchaffenheit gebe, und welches die Dignität ſey, die ſie dadurch erhalten, ſo finden wir, daß ſie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorſtellungen auf eine gewiſſe Art nothwendig zu machen, und ſie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch,

durch, daß eine gewiſſe Ordnung in dem Zeitverhältniſſe unſerer Vorſtellungen nothwendig iſt, ihnen objective Bedeutung ertheilet wird.

In der Syntheſis der Erſcheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorſtellungen jederzeit nacheinander. Hiedurch wird nun gar kein Object vorgeſtellt; weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts vom andern unterſchieden wird. So bald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme, daß in dieſer Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zuſtand ſey, aus welchem die Vorſtellung nach einer Regel folgt; ſo ſtellet ſich etwas vor als Begebenheit, oder was da geſchieht, d. i. ich erkenne einen Gegenſtand, den ich in der Zeit auf eine gewiſſe beſtimmte Stelle ſetzen muß, die ihm, nach dem vorhergehenden Zuſtande, nicht anders ertheilt werden kann. Wenn ich alſo wahrnehme, daß etwas geſchieht, ſo iſt in dieſer Vorſtellung erſtlich enthalten: daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieſes die Erſcheinung ihre Zeitverhältniß bekommt, nämlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der ſie nicht war, zu exiſtiren. Aber ihre beſtimmte Zeitſtelle in dieſem Verhältniſſe kann ſie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zuſtande etwas vorausgeſetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt; woraus ſich denn ergiebt, daß ich erſtlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geſchieht, demjenigen voranſetzen kann, worauf es folgt; zweytens daß, wenn der Zuſtand, der vor-

hergeht, geſetzt wird, dieſe beſtimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geſchieht es: daß eine Ordnung unter unſern Vorſtellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (ſo fern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zuſtand Anweiſung giebt, als ein, obzwar noch unbeſtimmtes Correlatum dieſer Eräugniß, die gegeben iſt, welches ſich aber auf dieſe, als ſeine Folge, beſtimmend bezieht, und ſie nothwendig mit ſich in der Zeitreihe verknüpfet.

Wenn es nun ein nothwendiges Geſetz unſerer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen iſt: daß die vorige Zeit die folgende nothwendig beſtimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); ſo iſt es auch ein unentbehrliches Geſetz der empiriſchen Vorſtellung der Zeitreihe, daß die Erſcheinungen der vergangenen Zeit jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und daß dieſe, als Begebenheiten, nicht ſtatt finden, als ſo fern jene ihnen ihr Daſeyn in der Zeit beſtimmen, d. i. nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen.

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verſtand, und das erſte, was er dazu thut, iſt nicht: daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes deutlich macht, ſondern daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes überhaupt möglich macht. Dieſes geſchieht nun dadurch,

daß

daß er die Zeitordnung auf die Erſcheinungen und deren Daſeyn überträgt, indem er jeder derſelben als Folge eine, in Anſehung der vorhergehenden Erſcheinungen, a priori beſtimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche ſie nicht mit der Zeit ſelbſt, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle beſtimmt, übereinkommen würde. Dieſe Beſtimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältniß der Erſcheinungen gegen die abſolute Zeit entlehnt werden, (denn die iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung,) ſondern umgekehrt, die Erſcheinungen müſſen einander ihre Stellen in der Zeit ſelbſt beſtimmen, und dieſelbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt, oder geſchieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zuſtande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erſcheinungen wird, die vermittelſt des Verſtandes eben dieſelbige Ordnung und ſtetigen Zuſammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und nothwendig macht, als ſie in der Form der innern Anſchaunng, (der Zeit darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müßten a priori angetroffen wird.

Daß alſo etwas geſchieht, iſt eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehöret, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erſcheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als beſtimmt, mithin als ein Object anſehe, welches nach einer Regel im Zuſammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Dieſe

Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu beſtimmen, iſt; daß in dem; was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen ſey, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weiſe) folgt. Alſo iſt der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erſcheinungen, in Anſehung des Verhältniſſes derſelben, in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieſes Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empiriſchen Erkenntniß gehört die Syntheſis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit ſucceſſiv iſt; d. i. die Vorſtellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber iſt in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müſſe) gar nicht beſtimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorſtellungen kann eben ſo wohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Iſt aber dieſe Syntheſis eine Syntheſis der Apprehenſion (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erſcheinung), ſo iſt die Ordnung im Object beſtimmt, oder, genauer zu reden, es iſt darin eine Ordnung der ſucceſſiven Syntheſis die ein Object beſtimmt, nach welcher etwas nothwendig vorausgehen, und wenn dieſes geſetzt iſt, das andre nothwendig folgen müſſe. Soll alſo meine Wahrnehmung die Erkenntniß einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geſchieht; ſo muß ſie ein empiriſches Urtheil ſeyn, in welchem man ſich denkt, daß die Folge beſtimmt ſey, d. i. daß ſie eine andere Erſcheinung der

Zeit

Zeit nach vorausſetze, worauf ſie nothwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das vorhergehende ſetze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, ſo würde ich ſie nur für ein ſubjectives Spiel meiner Einbildungen halten müſſen, und ſtellete ich mir darunter doch etwas objectives vor, ſie einen bloßen Traum nennen. Alſo iſt das Verhältniß der Erſcheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geſchieht) durch etwas Vorhergehendes ſeinem Daſeyn nach nothwendig, und nach einer Regel in der Zeit beſtimmt iſt, mithin das Verhältniß der Urſache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unſerer empiriſchen Urtheile, in Anſehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empiriſchen Wahrheit derſelben, und alſo der Erfahrung. Der Grundſatz des Cauſalverhältniſſes in der Folge der Erſcheinungen gilt daher auch vor allen Gegenſtänden der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succeſſion), weil er ſelbſt der Grund der Möglichkeit einer ſolchen Erfahrung iſt.

Hier äußert ſich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Cauſalverknüpfung unter den Erſcheinungen iſt in unſerer Formel auf die Reihenfolge derſelben eingeſchränkt, da es ſich doch bey dem Gebrauch deſſelben findet, daß er auch auf ihre Begleitung paſſe, und Urſache und Wirkung zugleich ſeyn könne. Es iſt z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freyer Luft

 an-

angetroffen wird. Ich ſehe mich nach der Urſache um, und finde einen geheitzten Ofen. Nun iſt dieſer, als Urſache, mit ſeiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; alſo iſt hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwiſchen Urſache und Wirkung, ſondern ſie ſind zugleich, und das Geſetz gilt doch. Der größte Theil der wirkenden Urſachen in der Natur iſt mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Urſache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da ſie zuerſt entſteht, iſt ſie mit der Cauſalität ihrer Urſache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehöret hätte zu ſeyn, dieſe gar nicht entſtanden wäre. Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derſelben angeſehen ſey; das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache, und deren unmittelbaren Wirkung, kann verſchwindend (ſie alſo zugleich) ſeyn, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen darin druckt, als Urſache betrachte, ſo iſt ſie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterſcheide doch beide durch die Zeitverhältniß der dynamiſchen Verknüpfung beider. Denn, wenn ich die Kugel auf das Küſſen lege, ſo folgt auf die vorige glatte Geſtalt deſſelben das Grübchen; hat aber das Küſſen (ich weiß

nicht

nicht woher) ein Grübchen, ſo folgt darauf nicht eine bleyerne Kugel.

Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige empiriſche Criterium der Wirkung, in Beziehung auf die Cauſalität der Urſache, die vorhergeht. Das Glas iſt die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen zugleich ſind. Denn ſo bald ich dieſes aus einem größeren Gefäß mit dem Glaſe ſchöpfe, ſo erfolgt etwas, nämlich die Veränderung des Horizontalſtandes, den er dort hatte, in einen concaven, den es im Glaſe annimmt.

Dieſe Cauſalität führt auf den Begriff der Handlung, dieſe auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Subſtanz. Da ich mein critiſches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die bloß die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, ſo überlaſſe ich die umſtändliche Erörterung derſelben einem künftigen Syſtem der reinen Vernunft: wiewohl man eine ſolche Analyſis im reichen Maaße, auch ſchon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieſer Art, antrifft. Allein das empiriſche Criterium einer Subſtanz, ſo fern ſie ſich nicht durch die Beharrlichkeit der Erſcheinung, ſondern beſſer und leichter durch Handlung zu offenbaren ſcheint, kann ich nicht unberührt laſſen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft iſt, da iſt auch Subſtanz, und in dieſer allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erſcheinungen geſucht werden. Das iſt ganz gut geſagt: aber, wenn man ſich darüber erklären ſoll, was man unter Subſtanz verſtehe, und dabey den fehlerhaften Cirkel vermeiden will, ſo iſt es nicht ſo leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung ſogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden ſchließen, welches doch ein ſo weſentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Subſtanz (phaenomenon) iſt? Allein, nach unſerm vorigen hat die Auflöſung der Frage doch keine ſolche Schwierigkeit, ob ſie gleich nach der gemeinen Art (bloß analytiſch mit ſeinen Begriffen zu verfahren) ganz unauflöslich ſeyn würde. Handlung bedeutet ſchon das Verhältniß des Subjects der Cauſalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem beſteht, was da geſchieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succeſſion nach bezeichnet; ſo iſt das letzte Subject deſſelben das Beharrliche, als das Subſtratum alles Wechſelnden, d. i. die Subſtanz. Denn nach dem Grundſatze der Cauſalität ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen, und können alſo nicht in einem Subject liegen, was ſelbſt wechſelt, weil ſonſt andere Handlungen und ein anderes Subject, welches dieſen Wechſel beſtimmte, erforderlich wären. Kraft deſſen beweiſet nun Handlung, als ein hinreichendes empiriſches Criterium, die Subſtantialität ohne

ohne daß ich die Beharrlichkeit deſſelben durch verglichene Wahrnehmungen allererſt zu ſuchen nöthig hätte, welches auch auf dieſem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geſchehen könnte, die zu der Größe und ſtrengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich iſt. Denn daß das erſte Subject der Cauſalität alles Entſtehens und Vergehens ſelbſt nicht (im Felde der Erſcheinungen) entſtehen und vergehen könne, iſt ein ſicherer Schluß, der auf empiriſche Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daſeyn, mithin auf den Begriff einer Subſtanz als Erſcheinung, ausläuft.

Wenn etwas geſchieht, ſo iſt das bloße Entſtehen, ohne Rückſicht auf das, was da entſteht, ſchon an ſich ſelbſt ein Gegenſtand der Unterſuchung. Der Uebergang aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand, geſetzt, daß dieſer auch keine Qualität in der Erſcheinung enthielte, iſt ſchon allein nöthig zu unterſuchen. Dieſes Entſtehen trifft, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Subſtanz (denn die entſteht nicht), ſondern ihren Zuſtand. Es iſt alſo bloß Veränderung, und nicht Urſprung aus nichts. Wenn dieſer Urſprung als Wirkung von einer fremden Urſache angeſehen wird, ſo heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erſcheinungen nicht zugelaſſen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein ſchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, ſondern als Dinge an ſich betrachte, und als Gegen-

ſtän-

ſtände des bloßen Verſtandes, ſie, obſchon ſie Subſtanzen ſind, dennoch wie abhängig ihrem Daſeyn nach von fremder Urſache angeſehen werden können; welches aber alsdenn ganz andere Wortbedeutungen nach ſich ziehen und auf Erſcheinungen, als mögliche Gegenſtände der Erfahrung, nicht paſſen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich ſey, daß auf einen Zuſtand in einem Zeitpuncte ein entgegengeſetzter im andern folgen könne: davon haben wir a priori nicht den mindeſten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerley iſt, gewiſſer ſucceſſiven Erſcheinungen, (als Bewegungen) welche ſolche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher ſie, als ein Entſtehen eines andern Zuſtandes, allein vorgehen kann, (der Inhalt derſelben, d. i. der Zuſtand, der verändert wird, mag ſeyn, welcher er wolle,) mithin die Succeſſion der Zuſtände ſelbſt (das Geſchehene) kann doch nach dem Geſetze der Cauſalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden *).

Wenn

*) Man merke wohl: daß ich nicht von der Veränderung gewiſſer Relationen überhaupt, ſondern von Veränderung des Zuſtandes rede. Daher, wenn ein Cörper ſich gleichförmig bewegt, ſo verändert er ſeinen Zuſtand (der Bewegung) gar nicht; aber wohl, wenn ſeine Bewegung zu- oder abnimmt.

Wenn eine Subſtanz aus einem Zuſtande a in einen andern b übergeht, ſo iſt der Zeitpunct des zweyten vom Zeitpuncte des erſteren Zuſtandes unterſchieden, und folgt demſelben. Eben ſo iſt auch der zweyte Zuſtand als Realität (in der Erſcheinung) vom erſteren, darin dieſe nicht war, wie b vom Zero unterſchieden; d. i. wenn der Zuſtand b ſich auch von dem Zuſtande a nur der Größe nach unterſchiede, ſo iſt die Veränderung ein Entſtehen von b — a, welches im vorigen Zuſtande nicht war, und in Anſehung deſſen er = o iſt.

Es frägt ſich alſo: wie ein Ding aus einem Zuſtande = a in einen andern = b übergehe. Zwiſchen zween Augenblicken iſt immer eine Zeit, und zwiſchen zwey Zuſtänden in demſelben immer ein Unterſchied, der eine Größe hat, (denn alle Theile der Erſcheinungen ſind immer wiederum Größen). Alſo geſchieht jeder Uebergang aus einem Zuſtande in den andern in einer Zeit, die zwiſchen zween Augenblicken enthalten iſt, deren der erſte den Zuſtand beſtimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweyte den, in welchen es gelangt. Beide alſo ſind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwiſchenzuſtandes zwiſchen beiden Zuſtänden, und gehören als ſolche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Urſache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Cauſalität beweiſet. Alſo bringt dieſe Urſache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, ſondern

in einer Zeit, ſo, daß, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächſt, auch die Größe der Realität (b — a) durch alle kleinere Grade, die zwiſchen dem erſten und letzten enthalten ſind, erzeugt wird. Alle Veränderung iſt alſo nur durch eine continuirliche Handlung der Cauſalität möglich, welche, ſo fern ſie gleichförmig iſt, ein Moment heißt. Aus dieſen Momenten beſteht nicht die Veränderung, ſondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das iſt nun das Geſetz der Continuität aller Veränderung, deſſen Grund dieſer iſt: daß weder die Zeit, noch auch die Erſcheinung in der Zeit, aus Theilen beſteht, die die kleinſten ſind, und daß doch der Zuſtand des Dinges bey ſeiner Veränderung durch alle dieſe Theile, als Elemente, zu ſeinem zweyten Zuſtande übergehe. Es iſt kein Unterſchied des Realen in der Erſcheinung, ſo wie kein Unterſchied in der Größe der Zeiten, der kleinſte, und ſo erwächſt der neue Zuſtand der Realität von dem erſten an, darin dieſe nicht war, durch alle unendliche Grade derſelben, deren Unterſchiede von einander insgeſammt kleiner ſind, als der zwiſchen o und a.

Welchen Nutzen dieſer Satz in der Naturforſchung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber, wie ein ſolcher Satz, der unſre Erkenntniß der Natur ſo zu erweitern ſcheint, völlig a priori möglich ſey, das erfordert gar ſehr unſere Prüfung, wenn gleich der Augenſchein beweiſet, das er wirklich und richtig ſey, und man

alſo

alſo der Frage, wie er möglich geweſen, überhoben zu ſeyn glauben möchte. Denn es giebt ſo mancherley ungegründete Anmaßungen der Erweiterung unſerer Erkenntniß durch reine Vernunft: daß es zum allgemeinen Grundſatz angenommen werden muß, deshalb durchaus mißtrauiſch zu ſeyn, und ohne Documente, die eine gründliche Deduction verſchaffen können, ſelbſt auf den kläreſten dogmatiſchen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empiriſchen Erkenntniſſes, und jeder Fortſchritt der Wahrnehmung iſt nichts, als eine Erweiterung der Beſtimmung des innern Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenſtände mögen ſeyn, welche ſie wollen, Erſcheinungen, oder reine Anſchauungen. Dieſer Fortgang in der Zeit beſtimmt alles, und iſt an ſich ſelbſt durch nichts weiter beſtimmt; d. i. die Theile deſſelben ſind nur in der Zeit und durch die Syntheſis derſelben, ſie aber nicht vor ihr gegeben. Um deswillen iſt ein jeder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Beſtimmung der Zeit durch die Erzeugung dieſer Wahrnehmung, und da jene immer und in allen ihren Theilen, eine Größe iſt, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Größe durch alle Grade, deren keiner der kleinſte iſt, von dem Zero an, bis zu ihrem beſtimmten Grad. Hieraus erhellet nun die Möglichkeit, ein Geſetz der Veränderungen, ihrer Form nach, a priori zu erkennen. Wir anticipi-

piren nur unſere eigene Apprehenſion, deren formale Bedingung, da ſie uns vor aller gegebenen Erſcheinung ſelbſt beywohnt, allerdings a priori muß erkannt werden können.

So iſt demnach, eben ſo, wie die Zeit die ſinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Exiſtirenden zu dem Folgenden enthält, der Verſtand, vermittelſt der Einheit der Apperception, die Bedingung a priori der Möglichkeit einer continuirlichen Beſtimmung aller Stellen für die Erſcheinungen in dieſer Zeit, durch die Reihe von Urſachen und Wirkungen, deren die erſtere der letzteren ihr Daſeyn unausbleiblich nach ſich ziehen, und dadurch die empiriſche Erkenntniß der Zeitverhältniſſe für jede Zeit (allgemein) mithin objectiv gültig machen.

C.

Dritte Analogie.

Grundſatz des Zugleichſeyns, nach dem Geſetze der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft.

Alle Subſtanzen, ſo fern ſie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, ſind in durchgängiger Wechſelwirkung.

Beweis.

Zugleich ſind Dinge, wenn in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung

mung des andern wechſelſeitig folgen kann, (welches in der Zeitfolge der Erſcheinungen, wie beym zweyten Grundſatze gezeigt worden, nicht geſchehen kann). So kann ich meine Wahrnehmung zuerſt am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerſt an der Erde und dann am Monde anſtellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieſer Gegenſtände einander wechſelſeitig folgen können, ſage ich, ſie exiſtiren zugleich. Nun iſt das Zugleichſeyn die Exiſtenz des Mannigfaltigen in derſelben Zeit. Man kann aber die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, um daraus, daß Dinge in derſelben Zeit geſetzt ſeyn, abzunehmen, daß die Wahrnehmungen derſelben einander wechſelſeitig folgen können. Die Syntheſis der Einbildungskraft in der Apprehenſion würde alſo nur eine jede dieſer Wahrnehmungen als eine ſolche angeben, die im Subjecte da iſt, wenn die andere nicht iſt, und wechſelsweiſe, nicht aber daß die Objecte zugleichſeyn, d. i., wenn das eine iſt, das andere auch in derſelben Zeit ſey, und daß dieſes nothwendig ſey, damit die Wahrnehmungen wechſelſeitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verſtandesbegriff von der wechſelſeitigen Folge der Beſtimmungen dieſer außer einander zugleich exiſtirenden Dinge erfordert, um zu ſagen, daß die wechſelſeitige Folge der Wahrnehmungen im Objecte gegründet ſey, und das Zugleichſeyn dadurch als objectiv vorzuſtellen. Nun iſt aber das Verhältniß der Subſtanzen, in welchem die eine Beſtimmungen ent-

hält, wovon der Grund in der andern enthalten iſt, das Verhältniß des Einfluſſes, und, wenn wechſelſeitig dieſes den Grund der Beſtimmungen in dem anderen enthält, das Verhältniß der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung. Alſo kann das Zugleichſeyn der Subſtanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausſetzung einer Wechſelwirkung derſelben untereinander; dieſe iſt alſo auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge ſelbſt als Gegenſtände der Erfahrung.

Dinge ſind zugleich, ſo fern ſie in einer und derſelben Zeit exiſtiren. Woran erkennt man aber: daß ſie in einer und derſelben Zeit ſind? Wenn die Ordnung in der Syntheſis der Apprehenſion dieſes Mannigfaltigen gleichgültig iſt, d. i. von A, durch B, C, D, auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn, wäre ſie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt, und in E endigt), ſo iſt es numöglich die Apprehenſion in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und alſo kein Gegenſtand der Apprehenſion mehr ſeyn kann.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Subſtanzen als Erſcheinungen wäre jede derſelben völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge von dieſer wechſelſeitig Einflüſſe, ſo ſage ich: daß das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen

Wahrnehmungen seyn würde, und daß das Daseyn der einen, durch keinen Weg der empiriſchen Syntheſis, auf das Daſeyn der andern führen könnte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder mit jener vielmehr zugleich ſey.

Es muß alſo noch außer dem bloßen Daſeyn etwas ſeyn, wodurch A dem B ſeine Stelle in der Zeit beſtimmt und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieſer Bedingung gedachte Subſtanzen, als zugleich exiſtirend, empiriſch vorgeſtellt werden können. Nun beſtimmt nur dasjenige dem andern ſeine Stelle in der Zeit, was die Urſache von ihm oder ſeinen Beſtimmungen iſt. Alſo muß jede Subſtanz (da ſie nur in Anſehung ihrer Beſtimmungen Folge ſeyn kann) die Cauſalität gewiſſer Beſtimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Cauſalität der andern in ſich enthalten, d. i. ſie müſſen in dynamiſcher Gemeinſchaft (unmittelbar oder mittelbar) ſtehen, wenn das Zugleichſeyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden ſoll. Nun iſt aber alles dasjenige in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von dieſen Gegenſtänden ſelbſt unmöglich ſeyn

würde. Alſo iſt es allen Subſtanzen in der Erſcheinung, ſo fern ſie zugleich ſind, nothwendig, in durchgängiger Gemeinſchaft der Wechſelwirkung unter einander zu ſtehen.

Das Wort Gemeinſchaft iſt in unſerer Sprache zweydeutig, und kann ſo viel als communio, aber auch als commercium bedeuten. Wir bedienen uns hier deſſelben im letztern Sinn, als einer dynamiſchen Gemeinſchaft, ohne welche ſelbſt die locale (communio ſpatii) niemals empiriſch erkannt werden könnte. Unſeren Erfahrungen iſt es leicht anzumerken, daß nur die continuirlichen Einflüſſe in allen Stellen des Raumes unſern Sinn von einem Gegenſtande zum andern leiten können, daß das Licht, welches zwiſchen unſerm Auge und den Weltkörpern ſpielt, eine mittelbare Gemeinſchaft zwiſchen uns und dieſen bewirken, und dadurch das Zugleichſeyn der letzteren beweiſen, daß wir keinen Ort empiriſch verändern (dieſe Veränderung wahrnehmen) können, ohne daß uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unſerer Stelle möglich mache, und dieſe nur vermittelſt ihres wechſelſeitigen Einfluſſes ihr Zugleichſeyn, und dadurch, bis zu den entlegenſten Gegenſtänden, die Coexiſtenz derſelben (obzwar nur mittelbar) darthun kann. Ohne Gemeinſchaft iſt jede Wahrnehmung (der Erſcheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empiriſcher Vorſtellungen, d. i. Erfahrung, würde bey einem neuen Object ganz von vorne anfangen,

ohne

ohne daß die vorige damit im geringſten zuſammenhän- gen, oder im Zeitverhältniſſe ſtehen könnte. Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht widerlegen: denn der mag immer ſeyn, wohin Wahrnehmungen gar nicht rei- chen, und alſo keine empiriſche Erkenntniß des Zugleich- ſeyns ſtatt findet; er iſt aber alsdenn für alle unſere mögliche Erfahrung gar kein Object.

Zur Erläuterung kann folgendes dienen. In un- ſerm Gemüthe müſſen alle Erſcheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinſchaft (com- munio) der Apperception ſtehen, und ſo fern die Gegen- ſtände als zugleich exiſtirend verknüpft vorgeſtellt werden ſollen, ſo müſſen ſie ihre Stelle in einer Zeit wechſelſeitig beſtimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll dieſe ſubjective Gemeinſchaft auf einem objectiven Grun- de beruhen, oder auf Erſcheinungen als Subſtanzen bezogen werden, ſo muß die Wahrnehmung der einen als Grund, die Wahrnehmung der andern, und ſo um- gekehrt, möglich machen, damit die Succeſſion, die jederzeit in den Wahrnehmungen, als Apprehenſionen iſt, nicht den Objecten beygelegt werde, ſondern dieſe als zugleichexiſtirend vorgeſtellt werden können. Dieſes iſt aber ein wechſelſeitiger Einfluß, d. i. eine reale Ge- meinſchaft (commercium) der Subſtanzen, ohne welche alſo das empiriſche Verhältniß des Zugleichſeyns nicht in der Erfahrung ſtatt finden könnte. Durch dieſes Com- mercium machen die Erſcheinungen, ſo fern ſie außer

einander, und doch in Verknüpfung ſtehen, ein Zuſammengeſetztes aus (compoſitum reale), und dergleichen Compoſita werden auf mancherley Art möglich. Die drey dynamiſchen Verhältniſſe, daraus alle übrige entſpringen, ſind daher das der Inhärenz, der Conſequenz und der Compoſition.

* * *

Dies ſind denn alſo die drey Analogien der Erfahrung. Sie ſind nichts anders, als Grundſätze der Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen in der Zeit, nach allen drey modis derſelben, dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt, als einer Größe (die Größe des Daſeyns, d. i. die Dauer) dem Verhältniſſe in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daſeyns (zugleich). Dieſe Einheit der Zeitbeſtimmung iſt durch und durch dynamiſch, d. i. die Zeit wird nicht als dasjenige angeſehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Daſeyn ſeine Stelle beſtimmte, welches unmöglich iſt, weil die abſolute Zeit kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, womit Erſcheinungen könnten zuſammengehalten werden; ſondern die Regel des Verſtandes, durch welche allein das Daſeyn der Erſcheinungen ſynthetiſche Einheit nach Zeitverhältniſſen bekommen kann, beſtimmt jeder derſelben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori, und gültig für alle und jede Zeit.

Unter Natur (im empiriſchen Verſtande) verſtehen wir den Zuſammenhang der Erſcheinungen ihrem Daſeyn nach, nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Geſetzen. Es ſind alſo gewiſſe Geſetze, und zwar a priori, welche allererſt eine Natur möglich machen; die empiriſchen können nur vermittelſt der Erfahrung, und zwar zufolge jener urſprünglichen Geſetze, nach welchen ſelbſt Erfahrung allererſt möglich wird, ſtatt finden, und gefunden werden. Unſere Analogien ſtellen alſo eigentlich die Natureinheit im Zuſammenhange aller Erſcheinungen unter gewiſſen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniß der Zeit (ſo fern ſie alles Daſeyn in ſich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Syntheſis nach Regeln ſtatt finden kann. Zuſammen ſagen ſie alſo: alle Erſcheinungen liegen in einer Natur, und müſſen darin liegen, weil ohne dieſe Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Beſtimmung der Gegenſtände in derſelben möglich wäre.

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bey dieſen transſcendentalen Naturgeſetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derſelben, iſt eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorſchrift für jeden andern Verſuch, intellectuelle, und zugleich ſynthetiſche Sätze a priori zu beweiſen, ſehr wichtig ſeyn muß. Hätten wir dieſe Analogien dogmatiſch, d. i. aus Begriffen, beweiſen wollen: daß nämlich alles, was exiſtirt, nur in

dem angetroffen werde, was beharrlich iſt, daß jede Begebenheit etwas im vorigen Zuſtande vorausſetze, worauf es nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich iſt, die Zuſtände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich ſeyn (in Gemeinſchaft ſtehen), ſo wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich geweſen. Denn man kann von einem Gegenſtande und deſſen Daſeyn auf das Daſeyn des andern, oder ſeine Art zu exiſtiren, durch bloße Begriffe dieſer Dinge gar nicht kommen, man mag dieſelbe zergliedern wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntniß, darin uns alle Gegenſtände zuletzt müſſen gegeben werden können, wenn ihre Vorſtellung für uns objective Realität haben ſoll. In dieſem Dritten nun, deſſen weſentliche Form in der ſynthetiſchen Einheit der Apperception aller Erſcheinungen beſteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbeſtimmſtng alles Daſeyns in der Erſcheinung, ohne welche ſelbſt die empiriſche Zeitbeſtimmung unmöglich ſeyn würde, und fanden Regeln der ſynthetiſchen Einheit a priori, vermittelſt deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Ermangelung dieſer Methode, und bey dem Wahne, ſynthetiſche Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verſtandes als ſeine Principien empfiehlt, dogmatiſch beweiſen zu wollen, iſt es denn geſchehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes ſo oft, aber immer vergeblich,

geblich, ein Beweis iſt verſucht worden. An die beide übrige Analogien hat niemand gedacht; ob man ſich ihrer gleich immer ſtillſchweigend bediente*), weil der Leitfaden der Categorien fehlte, der allein jede Lücke des Verſtandes, ſowohl in Begriffen, als Grundſätzen, entdecken, und merklich machen kann.

4.

Die Poſtulate

des empiriſchen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinkommt, iſt möglich.

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erſcheinungen verknüpft ſeyn ſollen, iſt offenbar eine bloße Folgerung des ingeheim angenommenen Grundſatzes der Gemeinſchaft aller Subſtanzen, die zugleich ſeyn: denn, wären ſie iſolirt, ſo würden ſie nicht als Theil: ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechſelwirkung des Mannigfaltigen) nicht ſchon um des Zugleichſeyns willen nothwendig, ſo könnte man aus dieſem, als einem bloß idealen Verhältniß, auf jene, als ein reales, nicht ſchließen. Wiewohl wir an ſeinem Ort gezeigt haben: daß die Gemeinſchaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empiriſchen Erkenntniß, der Coexiſtenz ſey, und daß man alſo eigentlich nur aus dieſer auf jene, als ihre Bedingung, zurückſchließe.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

3. Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig.

Erläuterung.

Die Categorien der Modalität haben das Beſondere an ſich: daß ſie den Begriff, dem ſie als Prädicate beygefüget werden, als Beſtimmung des Objects nicht im mindeſten vermehren, ſondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges ſchon ganz vollſtändig iſt, ſo kann ich doch noch von dieſem Gegenſtande fragen, ob er bloß möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere iſt, ob er gar auch nothwendig ſey? Hiedurch werden keine Beſtimmungen mehr im Objecte ſelbſt gedacht, ſondern es frägt ſich nur, wie es ſich (ſamt allen ſeinen Beſtimmungen) zum Verſtande und deſſen empiriſchen Gebrauche, zur empiriſchen Urtheilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um deswillen ſind auch die Grundſätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empiriſchen Gebrauche, und hiemit zugleich Reſtrictionen aller Categorien auf den bloß empiriſchen Gebrauch, ohne den transſcendentalen zuzulaſſen und zu erlauben.

Denn,

Denn, wenn dieſe nicht eine bloß logiſche Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytiſch ausdrücken ſollen, ſondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen ſollen, ſo müſſen ſie auf die mögliche Erfahrung und deren ſynthetiſche Einheit gehen, in welcher allein Gegenſtände der Erkenntniß gegeben werden.

Das Poſtulat der Möglichkeit der Dinge fordert alſo, daß der Begriff derſelben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zuſammenſtimme. Dieſe, nämlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Syntheſis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Syntheſis in ſich faßt, iſt für leer zu halten, und bezieht ſich auf keinen Gegenſtand, wenn dieſe Syntheſis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und denn heißt er ein empiriſcher Begriff, oder als eine ſolche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derſelben) beruht, und denn iſt es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil ſein Object nur in dieſer angetroffen werden kann. Denn wo will man den Character der Möglichkeit eines Gegenſtandes, der durch einen ſynthetiſchen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Syntheſis geſchieht, welche die Form der empiriſchen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem ſolchen Begriffe kein Widerſpruch enthalten

ſeyn

ſeyn müſſe, iſt zwar eine nothwendige logiſche Bedingung; aber zur objectiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als durch den Begriff gedacht wird, bey weitem nicht genug. So iſt in dem Begriffe einer Figur, die in zwey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, kein Widerſpruch, denn die Begriffe von zwey geraden Linien und deren Zuſammenſtoßung enthalten keine Verneinung einer Figur; ſondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an ſich ſelbſt, ſondern der Conſtruction derſelben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Beſtimmungen deſſelben, dieſe haben aber wiederum ihre objective Realität, d. i. ſie gehen auf mögliche Dinge, weil ſie die Form der Erfahrung überhaupe a priori in ſich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieſes Poſtulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorſtelle, das beharrlich iſt, ſo, daß alles, was da wechſelt, bloß zu ſeinem Zuſtande gehört, ſo kann ich niemals aus einem ſolchen Begriffe allein erkennen, daß ein dergleichen Ding möglich ſey. Oder, ich ſtelle mir etwas vor, welches ſo beſchaffen ſeyn ſoll, daß, wenn es geſetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes darauf erfolgt, ſo mag dieſes allerdings ohne Widerſpruch ſo gedacht werden können: ob aber dergleichen Eigenſchaft (als Cauſalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kann ich mir verſchiedene Dinge

(Sub-

(Subſtanzen) vorſtellen, die ſo beſchaffen ſind, daß der Zuſtand des einen eine Folge im Zuſtande des andern nach ſich zieht, und ſo wechſelsweiſe; aber, ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen könne, kann aus dieſen Begriffen, welche eine bloß willkührliche Syntheſis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran alſo, daß dieſe Begriffe die Verhaltniſſe der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität, d. i. ihre transſcendentale Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die ſynthetiſche Einheit, in der allein Gegenſtände empiriſch könen erkannt werden.

Wenn man ſich aber gar neue Begriffe von Subſtanzen, von Kräften, von Wechſelwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung ſelbſt das Beyſpiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen; ſo würde man in lauter Hirngeſpinſte gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für ſich hat, weil man bey ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch dieſe Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht ſo, wie die Categorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, ſondern nur a poſteriori, als ſolche, die durch die Erfahrung ſelbſt gegeben werden, bekommen, und

ihre

ihre Möglichkeit muß entweder a poſteriori und empiriſch, oder ſie kann gar nicht erkannt werden. Eine Subſtanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, (wie dasjenige Mittelding zwiſchen Materie und denkenden Weſen, welches einige haben einführen wollen,) oder eine beſondere Grundkraft unſeres Gemüths, das Künftige zum voraus anzuſchauen (nicht etwa bloß zu folgern), oder endlich ein Vermögen deſſelben, mit andern Menſchen in Gemeinſchaft der Gedanken zu ſtehen (ſo entfernt ſie auch ſeyn mögen), das ſind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos iſt, weil ſie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Geſetze gegründet werden kann, und ohne ſie eine willkührliche Gedankenverbindung iſt, die, ob ſie zwar keinen Widerſpruch enthält, doch keinen Anſpruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als man ſich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, ſo verbietet es ſich wohl von ſelbſt, ſich eine ſolche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen; weil ſie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kann, und nicht die Form des Verhältniſſes betrifft, mit der man allenfals in Erdichtungen ſpielen könnte.

Aber ich laſſe alles vorbey, deſſen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behaup-

haupten, daß ſie niemals aus ſolchen Begriffen für ſich allein, ſondern jederzeit nur als formale und objective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt ſtatt finden können.

Es hat zwar den Anſchein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus ſeinem Begriffe an ſich ſelbſt könne erkannt werden (von der Erfahrung iſt er gewiß unabhängig): denn in der That können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenſtand geben, d. i. ihn conſtruiren. Weil dieſes aber nur die Form von einem Gegenſtande iſt, ſo würde er doch immer nur ein Product der Einbildung bleiben, von deſſen Gegenſtand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich daß eine ſolche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenſtände der Erfahrnng beruhen, gedacht ſey. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen iſt, daß eben dieſelbe bildende Syntheſis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerley ſey, welche wir in der Apprehenſion einer Erſcheinnng ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das iſt es allein, was mit dieſem Begriffe die Vorſtellung von der Möglichkeit eines ſolchen Dinges verknüpft. Und ſo iſt die Möglichkeit continuirlicher Größen, ja ſo gar der Größen überhaupt, weil die Begriffe davon insgeſamt ſynthetiſch ſind, niemals aus den Begriffen ſelbſt, ſondern aus ihnen, als

for-

formalen Bedingungen der Beſtimmung der Gegenſtände in der Erfahrung überhaupt allererſt klar; und wo ſollte man auch Gegenſtände ſuchen wollen, die den Begriffen correſpondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenſtände gegeben werden? wiewohl wir, ohne eben Erfahrung ſelbſt voranzuſchicken, bloß in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenſtand beſtimmt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf ſie, und innerhalb ihren Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und charakteriſiren können.

Das Poſtulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man ſich bewußt iſt, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenſtande ſelbſt, deſſen Daſeyn erkannt werden ſoll, aber doch Zuſammenhang deſſelben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter ſeines Daſeyns angetroffen werden. Denn ob derſelbe gleich noch ſo vollſtändig ſey, daß nicht das mindeſte ermangele, um ein Ding mit allen ſeinen innern Beſtimmungen zu denken, ſo hat das Daſeyn mit allem dieſem doch gar nichts zu thun, ſondern nur mit der Frage: ob ein ſolches Ding uns gegeben ſey, ſo, daß die Wahrnehmung deſſelben vor dem Begriffe allenfalls vor-

her-

hergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet deſſen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, iſt der einzige Character der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und alſo comparative a priori das Daſeyn deſſelben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundſätzen der empiriſchen Verknüpfung derſelben (den Analogien), zuſammenhängt. Denn alsdenn hängt doch das Daſeyn des Dinges mit unſern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zuſammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien, von unſerer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Daſeyn einer alle Körper durchdringenden magnetiſchen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eiſenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieſes Stoffs uns nach der Beſchaffenheit unſerer Organen unmöglich iſt. Denn überhaupt würden wir, nach Geſetzen der Sinnlichkeit und dem Context unſerer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empiriſche Anſchauung derſelben ſtoßen, wenn unſere Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo alſo Wahrnehmung und deren Anhang nach empiriſchen Geſetzen hinreicht, dahin reicht auch unſere Erkenntniß vom Daſeyn der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen

wir nicht nach Geſetzen des empiriſchen Zuſammenhanges der Erſcheinungen fort, ſo machen wir uns vergeblich Staat, das Daſeyn irgend eines Dinges errathen oder erforſchen zu wollen. Einen mächtigen Einwurf aber wider dieſe Regeln, das Daſeyn mittelbar zu beweiſen, macht der Idealism, deſſen Widerlegung hier an der rechten Stelle iſt.

* * *

Widerlegung des Idealismus.

Der Idealism (ich verſtehe den materialen) iſt die Theorie, welche das Daſeyn der Gegenſtände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falſch und unmöglich erklärt; der erſtere iſt der problematiſche des Carteſius, der nur Eine empiriſche Behauptung (aſſertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweyte iſt der dogmatiſche des Berkley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an ſich ſelbſt unmöglich ſey und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatiſche Idealism iſt unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenſchaft, die den Dingen an ſich ſelbſt zukommen ſoll, anſieht; denn da iſt er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu dieſem Idealism aber iſt von uns in der transſc. Aeſthetik gehoben. Der problematiſche, der nichts hierüber behauptet, ſondern nur

das

das Unvermögen, ein Daſeyn außer dem unſrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweiſen, vorgiebt, iſt vernünftig und einer gründlichen philoſophiſchen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein endſcheidendes Urtheil zu erlauben. Der verlangte Beweis muß alſo darthun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geſchehen können, als wenn man beweiſen kann, daß ſelbſt unſere innere, dem Carteſius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Vorausſetzung äußerer Erfahrung möglich ſey.

Lehrſatz.

Das bloße, aber empiriſch beſtimmte, Bewußtſeyns meines eigenen Daſeyns beweiſet das Daſeyn der Gegenſtände im Raum außer mir.

Beweis.

Ich bin mir meines Daſeyns als in der Zeit beſtimmt bewußt. Alle Zeitbeſtimmung ſetzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieſes Beharrliche aber kann nicht etwas in mir ſeyn; weil eben mein Daſeyn in der Zeit durch dieſes Beharrliche allererſt beſtimmt werden kann. Alſo iſt die Wahrnehmung dieſes Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorſtellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich iſt die Beſtimmung meines Daſeyns in der Zeit nur durch die Exiſtenz wirklicher Dinge, die ich

außer mir wahrnehme, möglich. Nun iſt das Bewußtſeyn in der Zeit mit dem Bewußtſeyn der Möglichkeit dieſer Zeitbeſtimmung nothwendig verbunden: Alſo iſt es auch mit der Exiſtenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbeſtimmung, nothwendig verbunden; d. i. das Bewußtſeyn meines eigenen Daſeyns iſt zugleich ein unmittelbares Bewußtſeyn des Daſeyns anderer Dinge außer mir.

Anmerkung 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweiſe gewahr, daß das Spiel, welches der Idealism trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieſer nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere ſey, und daraus auf äußere Dinge nur geſchloſſen werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf beſtimmte Urſachen ſchließt, nur unzuverläſſig, weil auch in uns ſelbſt die Urſache der Vorſtellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen, vielleicht fälſchlich, zuſchreiben. Allein hier wird bewieſen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar ſey*), daß nur

*) Das unmittelbare Bewußtſeyn des Daſeyns äußerer Dinge wird in dem vorſtehenden Lehrſatze nicht vorausgeſetzt, ſondern bewieſen, die Möglichkeit dieſes Bewußtſeyns mögen wir einſehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde ſeyn: ob wir nur einen innern Sinn, aber keinen äußeren, ſondern bloß äußere Einbildung hätten. Es iſt aber klar, daß, um uns auch nur etwas als äußerlich einzubilden, d. i. dem Sinne in der Anſchauung dar-

nur vermittelſt ihrer, zwar nicht das Bewußtſeyn unſerer eigenen Exiſtenz, aber doch die Beſtimmung derſelben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich ſey. Freilich iſt die Vorſtellung: ich bin, die das Bewußtſeyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Exiſtenz eines Subjects in ſich ſchließt, aber noch keine Erkenntniß deſſelben, mithin auch nicht empiriſche, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Exiſtirenden, noch Anſchauung und hier innere, in Anſehung deren, d. i. der Zeit, das Subject beſtimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenſtände erforderlich ſind, ſo, daß folglich innere Erfahrung ſelbſt nur mittelbar und nur durch äußere möglich iſt.

Anmerkung 2. Hiemit ſtimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unſeres Erkenntnißvermögens in Beſtimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbeſtimmung nur durch den Wechſel in äußeren Verhältniſſen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung, in An-

darzuſtellen, wir ſchon einen äußern Sinn haben, und dadurch die bloße Receptivität einer äußeren Anſchauung von der Spontaneität, die jede Einbildung characteriſirt, unmittelbar unterſcheiden müſſen. Denn ſich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das Anſchauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft beſtimmt werden ſoll, ſelbſt vernichten.

ſehung der Gegenſtände der Erde,) vornehmen können, ſo haben wir ſo gar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Subſtanz, als Anſchauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie und ſelbſt dieſe Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung, mithin auch als Beſtimmung des inneren Sinnes in Anſehung unſeres eigenen Daſeyns durch die Exiſtenz äußerer Dinge, vorausgeſetzt. Das Bewußtſeyn meiner ſelbſt in der Vorſtellung Ich iſt gar keine Anſchauung, ſondern eine bloße intellectuelle Vorſtellung der Selbſtthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieſes Ich auch nicht das mindeſte Prädicat der Anſchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeſtimmung im inneren Sinne zum Correlat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empiriſcher Anſchauung, iſt.

Anmerkung 3. Daraus, daß die Exiſtenz äußerer Gegenſtände zur Möglichkeit eines beſtimmten Bewußtſeyns unſerer ſelbſt erfordert wird, folgt nicht, daß jede anſchauliche Vorſtellung äußerer Dinge zugleich die Exiſtenz derſelben einſchließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen ſo wohl als im Wahnſinn) ſeyn; ſie iſt es aber bloß durch die Reproduction ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände möglich ſind. Es hat hier nur bewieſen werden ſollen, daß innere Erfahrung überhaupt, nur

durch

durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich ſey. Ob dieſe oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloße Einbildung ſey, muß nach den beſondern Beſtimmungen derſelben und durch Zuſammenhaltung mit den Criterien aller wirklichen Erfahrung, ausgemittelt werden.

* * *

Was endlich das dritte Poſtulat betrifft, ſo geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daſeyn, und nicht die bloß formale und logiſche in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Exiſtenz der Gegenſtände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann, aber doch comparative a priori relativiſch auf ein anderes ſchon gegebenes Daſeyn, gleichwohl aber auch alsdenn nur auf diejenige Exiſtenz kommen kann, die irgendwo in dem Zuſammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, enthalten ſeyn muß: ſo kann die Nothwendigkeit der Exiſtenz, niemals aus Begriffen, ſondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung erkannt werden können. Da iſt nun kein Daſeyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erſcheinungen, als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daſeyn der Wirkungen aus gegebenen Urſachen nach Geſetzen der Cauſalität. Alſo iſt es nicht das Daſeyn der Dinge (Subſtanzen), ſondern ihres Zuſtandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und

zwar aus anderen Zuſtänden, die in der Wahrnehmung gegeben ſind, nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität. Hieraus folgt: daß das Criterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Geſetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geſchieht, durch ſeine Urſache in der Erſcheinung a priori beſtimmt ſey. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Urſachen uns gegeben ſind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daſeyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und ſelbſt in dieſem gilt es nicht von der Exiſtenz der Dinge, als Subſtanzen, weil dieſe niemals, als empiriſche Wirkungen, oder etwas, das geſchieht und entſteht, können angeſehen werden. Die Nothwendigkeit betrift alſo nur die Verhältniſſe der Erſcheinungen nach den dynamiſchen Geſetze der Cauſalität, und die darauf ſich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daſeyn (einer Urſache) a priori auf ein anderes Daſeyn (der Wirkung) zu ſchließen. Alles, was geſchieht, iſt hypothetiſch nothwendig; das iſt ein Grundſatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Geſetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daſeyns, ohne welche gar nicht einmal Natur ſtatt finden würde. Daher iſt der Satz: nichts geſchieht durch ein blindes Ohngefähr, (in mundo non datur caſus,) ein Naturgeſetz a priori; imgleichen, keine Nothwendigkeit in der Natur iſt blinde, ſondern bedingte, mithin verſtändliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Beide ſind ſolche Ge-

ſetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erſcheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerley iſt, der Einheit des Verſtandes, in welchem ſie allein zu einer Erfahrung, als der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen, gehören können. Dieſe beide Grundſätze gehören zu den dynamiſchen. Der erſtere iſt eigentlich eine Folge des Grundſatzes von der Cauſalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweyte gehört zu den Grundſätzen der Modalität, welche zu der Cauſalbeſtimmung nach den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verſtandes ſteht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erſcheinungen (Veränderungen) allen Abſprung (in mundo non datur ſaltus), aber auch in dem Inbegriff aller empiriſchen Anſchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwiſchen zwey Erſcheinungen (non datur hiatus); denn ſo kann man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hineinkommen kann, was ein vacuum beweiſe, oder auch nur als einen Theil der empiriſchen Syntheſis zuließe. Denn was das Leere betrifft, welches man ſich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, ſo gehört dieſes nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verſtandes, welcher nur über die Fragen entſcheidet, die die Nutzung gegebener Erſcheinungen zur empiriſchen Erkenntniß betreffen, und iſt eine Aufgabe für die idealiſche Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht,

und von dem urtheilen will, was dieſe ſelbſt umgiebt und begrenzet, muß daher in der transſcendentalen Dialectik erwogen werden. Dieſe vier Sätze (in mundo non datur hiatus, non datur ſaltus, non datur caſus, non datur fatum,) könnten wir leicht, ſo wie alle Grundſätze transſcendentalen Urſprungs, nach ihrer Ordnung, gemäß der Ordnung der Categorien vorſtellig machen, und jedem ſeine Stelle beweiſen, allein der ſchon geübte Leſer wird dieſes von ſelbſt thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen ſich aber alle lediglich dahin, um in der empiriſchen Syntheſis nichts zuzulaſſen, was dem Verſtande und dem continuirlichen Zuſammenhange aller Erſcheinungen, d. i. der Einheit ſeiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er iſt es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit größer ſey, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieſes aber wiederum größer, als die Menge desjenigen, was nothwendig iſt, das ſind artige Fragen, und zwar von ſynthetiſcher Auflöſung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn ſie wollen ungefähr ſo viel ſagen, als, ob alle Dinge, als Erſcheinungen, insgeſamt in den Inbegriff und den Context einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, der alſo mit keinen andern Erſcheinungen

könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zuſammenhange) gehören können. Der Verſtand giebt a priori der Erfahrung überhaupt nur die Regel, nach den ſubjectiven und formalen Bedingungen, ſowohl der Sinnlichkeit als der Apperception, welche ſie allein möglich machen. Andere Formen der Anſchauung, (als Raum und Zeit,) imgleichen andere Formen des Verſtandes, (als die diſcurſive des Denkens, oder der Erkenntniß durch Begriffe,) ob ſie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerley Weiſe erdenken uud faßlich machen, aber, wenn wir es auch könnten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkenntniß gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt, zu unſrer geſammten möglichen Erfahrung gehören, und alſo ein ganz anderes Feld der Materie noch ſtatt finden könne, kann der Verſtand nicht entſcheiden, er hat es nur mit der Syntheſis deſſen zu thun, was gegeben iſt. Sonſt iſt die Armſeligkeit unſerer gewöhnlichen Schlüſſe, wodurch wir ein großes Reich der Möglichkeit herausbringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenſtand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil ſey, ſehr in die Augen fallend. Alles wirkliche iſt möglich; hieraus folgt natürlicher Weiſe, nach den logiſchen Regeln der Umkehrung, der bloß particulare Satz: einiges Mögliche iſt wirklich, welches denn ſo viel zu bedeuten

ſcheint

ſcheint, als: es iſt vieles möglich, was nicht wirklich iſt. Zwar hat es den Anſchein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinausſetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muß, um dieſe auszumachen. Allein dieſes Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über daſſelbe noch zugeſetzt werden ſollte, wäre unmöglich. Es kann nur zu meinem Verſtande etwas über die Zuſammenſtimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nämlich die Verknüpfung mit irgend einer Wahrnehmung, hinzukommen; was aber mit dieſer nach empiriſchen Geſetzen verknüpft iſt, iſt wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Daß aber im durchgängigen Zuſammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben iſt, eine andere Reihe von Erſcheinungen, mithin mehr als eine einzige alles befaſſende Erfahrung möglich ſey, läßt ſich aus dem, was gegeben iſt, nicht ſchließen, und, ohne daß irgend etwas gegeben iſt, noch viel weniger; weil ohne Stoff ſich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die ſelbſt bloß möglich ſind, allein möglich iſt, iſt es nicht in aller Abſicht. In dieſer aber wird die Frage genommen, wenn man wiſſen will, ob die Möglichkeit der Dinge ſich weiter erſtreckt, als Erfahrung reichen kann.

Ich habe dieſer Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demjenigen zu laſſen, was, der ge-

meinen

meinen Meinung nach, zu den Verſtandesbegriffen gehört. In der That iſt aber die abſolute Möglichkeit (die in aller Abſicht gültig iſt) kein bloßer Verſtandesbegriff und kann auf keinerley Weiſe von empiriſchem Gebrauche ſeyn, ſondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empiriſchen Verſtandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hiebey mit einer bloß critiſchen Anmerkung begnügen müſſen, übrigens aber die Sache bis zum weiteren künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelaſſen.

Da ich eben dieſe vierte Numer, und mit ihr zugleich das Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes ſchließen will, ſo muß ich noch Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Poſtulate genannt habe. Ich will dieſen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philoſophiſche Verfaſſer, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nämlich: daß Poſtuliren ſoviel heißen ſolle, als einen Satz für unmittelbar gewiß, ohne Rechtfertigung, oder Beweis ausgeben; denn, wenn wir das bey ſynthetiſchen Sätzen, ſo evident ſie auch ſeyn mögen, einräumen ſollten, daß man ſie ohne Deduction, auf das Anſehen ihres eigenen Ausſpruchs, dem unbedingten Beyfalle aufheften dürfe, ſo iſt alle Critik des Verſtandes verlohren, und, da es an dreuſten Anmaßungen nicht fehlt, deren ſich auch der gemeine Glaube, (der aber kein Cre-

diti

ditiv iſt) nicht weigert; ſo wird unſer Verſtand jedem Wahne offen ſtehen, ohne daß er ſeinen Beyfall denen Ausſprüchen verſagen kann, die, obgleich unrechtmäßig, doch in eben demſelben Tone der Zuverſicht, als wirkliche Axiomen eingelaſſen zu werden verlangen. Wenn alſo zu dem Begriffe eines Dinges eine Beſtimmung a priori ſynthetiſch hinzukommt, ſo muß von einem ſolchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigſtens eine Deduction der Rechtmäßigkeit ſeiner Behauptung unnachlaßlich hinzugefügt werden.

Die Grundſätze der Modalität ſind aber nicht objectivſynthetiſch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem ſie geſagt werden, nicht im mindeſten vermehren, dadurch daß ſie der Vorſtellung des Gegenſtandes noch etwas hinzuſetzten. Da ſie aber gleichwohl doch immer ſynthetiſch ſind, ſo ſind ſie es nur ſubjectiv, d. i. ſie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, (Realen,) von dem ſie ſonſt nichts ſagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entſpringt und ſeinen Sitz hat, ſo, daß, wenn er bloß im Verſtande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung iſt, ſein Gegenſtand möglich heißt; iſt er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zuſammenhange, und durch dieſelbe vermittelſt des Verſtandes beſtimmt, ſo iſt das Object wirklich; iſt er durch den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen beſtimmt, ſo heißt der Gegen-

ſtand

ſtand nothwendig. Die Grundſätze der Modalität alſo ſagen von einem Begriffe nichts anders, als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Poſtulat in der Mathematik der practiſche Satz, der nichts als die Syntheſis enthält, wodurch wir einen Gegenſtand uns zuerſt geben, und deſſen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punct auf einer Ebene einen Cirkel zu beſchreiben, und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewieſen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das iſt, wodurch wir den Begriff von einer ſolchen Figur zuerſt erzeugen. So können wir demnach mit eben demſelben Rechte die Grundſätze der Modalität poſtuliren, weil ſie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren *), ſondern nur die Art anzeigen, wie es überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird.

Allge-

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges, ſetze ich freilich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in deſſen vollſtändiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloß eine Poſition des Dinges in Beziehung auf den Verſtand (deſſen empiriſchen Gebrauch) war, ſo iſt die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung deſſelben mit der Wahrnehmung.

* * *

Allgemeine Anmerkung zum Syſtem der Grundſätze.

Es iſt etwas ſehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Categorie einſehen können, ſondern immer eine Anſchauung bey der Hand haben müſſen, um an derſelben die objective Realität des reinen Verſtandesbegriffs darzulegen. Man nehme z. B. die Categorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subject, nicht als bloße Beſtimmungs anderer Dinge exiſtiren, d. i. Subſtanz ſeyn könne, oder wie 2) darum, weil etwas iſt, etwas anders ſeyn müſſe, mithin wie etwas überhaupt Urſache ſeyn könne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge daſind, daraus, daß eines derſelben daiſt, etwas auf die übrigen und ſo wechſelſeitig folge, und auf dieſe Art eine Gemeinſchaft von Subſtanzen ſtatt haben könne, läßt ſich gar nicht aus bloßen Begriffen einſehen. Eben dieſes gilt auch von den übrigen Categorien, z. B. wie ein Ding mit vielen zuſammen einerley, d. i. eine Größe ſeyn könne, u. ſ. w. So lange es alſo an Anſchauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Categorien ein Object denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und ſo beſtätigt ſich, daß ſie für ſich gar keine Erkenntniſſe, ſondern bloße Gedankenformen ſind, um aus gegebenen Anſchauungen Erkenntniſſe zu machen. —

Eben

Eben daher kommt es auch, daß aus bloßen Categorien kein ſynthetiſcher Satz gemacht werden kann. Z. B. in allem Daſeyn iſt Subſtanz, d. i. etwas, was nur als Subject und nicht als bloßes Prädicat exiſtiren kann; oder ein jedes Ding iſt ein Quantum u. ſ. w. wo gar nichts iſt, was uns dienen könnte, über einen gegebenen Begriff hinauszugehen und einen andern damit zu verknüpfen. Daher es auch niemals gelungen iſt, aus bloßen reinen Verſtandesbegriffen einen ſynthetiſchen Satz zu beweiſen, z. B. den Satz: alles zufällig-exiſtirende hat eine Urſache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweiſen, daß, ohne dieſe Beziehung, wir die Exiſtenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. i. a priori durch den Verſtand die Exiſtenz eines ſolchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, daß eben dieſelbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen ſelbſt ſey. Wenn man daher nach unſerem Beweiſe des Grundſatzes der Cauſalität zurück ſehen will, ſo wird man gewahr werden, daß wir denſelben nur von Objecten möglicher Erfahrung beweiſen konnten; alles was geſchieht (eine jede Begebenheit) ſetzt eine Urſache voraus, und zwar ſo, daß wir ihn auch nur als Princip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß eines in der empiriſchen Anſchauung gegebenen Objects, und nicht aus bloßen Begriffen beweiſen konnten. Daß gleichwohl der Satz: alles Zufällige müſſe eine Urſache haben, doch jedermann aus bloßen Begrif-

 fen

ſen klar einleuchte, iſt nicht zu läugnen; aber alsdenn iſt der Begriff des Zufälligen ſchon ſo gefaßt, daß er nicht die Categorie der Modalität (als etwas deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt) ſondern die der Relation (als etwas das nur als Folge von einem andern exiſtiren kann) enthält, und da iſt es freylich ein identiſcher Satz: Was nur als Folge exiſtiren kann, hat ſeine Urſache. In der That, wenn wir Beyſpiele vom zufälligen Daſeyn geben ſollen, berufen wir uns immer auf Veränderungen und nicht bloß auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheil *). Veränderung aber iſt Begebenheit, die, als

*) Man kann ſich das Nichtſeyn der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufälligkeit. Allein ſelbſt der Wechſel des Seyns und Nichtſeyns eines gegebenen Zuſtandes eines Dinges, darin alle Veränderung beſteht, beweiſet gar nicht die Zufälligkeit dieſes Zuſtandes, gleichſam aus der Wirklichkeit ſeines Gegentheils, z. B. die Ruhe eines Körpers, welche auf Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung deſſelben, daraus, weil die erſtere das Gegentheil der letzteren iſt. Denn dieſes Gegentheil iſt hier nur logiſch, nicht realiter dem andern entgegengeſetzt. Man müßte beweiſen, daß, anſtatt der Bewegung im vorhergehenden Zeitpuncte, es möglich geweſen, daß der Körper damals geruht hätte, um die Zufälligkeit ſeiner Bewegung zu beweiſen, nicht daß er hernach ruhe; denn da können beyde Gegentheile gar wohl mit einander beſtehen.

als ſolche, nur durch eine Urſache möglich, deren Nichtſeyn alſo für ſich möglich iſt, und ſo erkennt man die Zufälligkeit daraus, daß etwas nur als Wirkung einer Urſache exiſtiren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, ſo iſt's ein analytiſcher Satz, zu ſagen, es habe eine Urſache.

Noch merkwürdiger aber iſt, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Categorien, zu verſtehen, und alſo die objective Realität der letzteren darzuthun, nicht bloß Anſchauungen, ſondern ſogar immer äußere Anſchauungen bedürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der Relation nehmen, ſo finden wir, daß 1) um dem Begriffe der Subſtanz correſpondirend etwas Beharrliches in der Anſchauung zu geben, (und dadurch die objective Realität dieſes Begriffs darzuthun) wir eine Anſchauung im Raume (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich beſtimmt, die Zeit aber, mithin alles was im inneren Sinne iſt, beſtändig fließt 2) Um Veränderung, als die dem Begriffe der Cauſalität correſpondirende Anſchauung, darzuſtellen, müſſen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beyſpiele nehmen, ja ſogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verſtand begreifen kann, anſchaulich machen. Veränderung iſt Verbindung contradictoriſch einander entgegengeſetzter Beſtimmungen im Daſeyn eines und deſſelben Dinges. Wie es nun möglich iſt, daß aus einem gegebenen Zu-

ſtande ein ihm entgegengeſetzter deſſelben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft ſich ohne Beyſpiel begreiflich, ſondern nicht einmal ohne Anſchauung verſtändlich machen, und dieſe Anſchauung iſt die der Bewegung eines Punkts im Raume; deſſen Daſeyn in verſchiedenen Oertern (als eine Folge entgegengeſetzter Beſtimmungen) zuerſt uns allein Veränderung anſchaulich macht; denn, um uns nachher ſelbſt innere Veränderungen denkbar zu machen, müſſen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Linie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieſer Linie (Bewegung), mithin die ſucceſſive Exiſtenz unſer ſelbſt in verſchiedenem Zuſtande durch äußere Anſchauung uns faßlich machen; wovon der eigentliche Grund dieſer iſt, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anſchauung vorausſetzt, um auch ſelbſt nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anſchauung angetroffen wird. — Endlich iſt die Categorie der Gemeinſchaft, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen, und alſo die objective Realität dieſes Begriffs ohne Anſchauung, und zwar äußere im Raum, nicht einzuſehen möglich. Denn wie will man ſich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Subſtanzen exiſtiren, aus der Exiſtenz der einen auf die Exiſtenz der andern wechſelſeitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und alſo, weil in der erſteren etwas iſt, darum auch in den

an-

anderen etwas ſeyn müſſe, was aus der Exiſtenz der letz teren allein nicht verſtanden werden kann? denn dieſes wird zur Gemeinſchaft erfordert, iſt aber unter Dingen, die ſich ein jedes durch ſeine Subſiſtenz völlig iſoliren, gar nicht begreiflich. Daher Leibnitz, indem er den Subſtanzen der Welt, nur, wie ſie der Verſtand allein denkt, eine Gemeinſchaft beylegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Daſeyn allein ſchien ſie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinſchaft (der Subſtanzen als Erſcheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir ſie uns im Raume, alſo in der äußeren Anſchauung vorſtellen. Denn dieſer enthält ſchon a priori formale äußere Verhältniſſe als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinſchaft) in ſich — Eben ſo kann leicht dargethan werden, daß die Möglichkeit der Dinge als Größen, und alſo die objective Realität der Categorie der Größe, auch nur in der äußeren Anſchauung könne dargelegt, und vermittelſt ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angeordnet werden. Allein ich muß, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Beyſpiele davon dem Nachdenken des Leſers überlaſſen.

Die ganze Bemerkung iſt von großer Wichtigkeit, nicht allein um unſere vorhergehende Widerlegung des Idealisms zu beſtätigen, ſondern vielmehr noch, um, wenn vom Selbſterkenntniſſe aus dem bloßen inneren

Bewußtſeyn und der Beſtimmung unſerer Natur ohne Beyhülfe äußerer empiriſchen Anſchauungen die Rede ſeyn wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß anzuzeigen.

Die letzte Folgerung aus dieſem ganzen Abſchnitte iſt alſo: Alle Grundſätze des reinen Verſtandes ſind nichts weiter als Principien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen ſich auch alle ſynthetiſche Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht ſelbſt gänzlich auf dieſer Beziehung.

Der
Transſcendent. Doctrin der Urtheilskraft
(Analytik der Grundſätze)

Drittes Hauptſtück.

Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt in Phaenomena und Noumena.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verſtandes nicht allein durchreiſet, und jeden Theil davon ſorgfältig in Augenſchein genommen, ſondern es auch durchmeſſen, und jedem Dinge auf demſelben ſeine Stelle beſtimmt. Dieſes Land aber iſt eine Inſel, und durch die Natur ſelbſt in unveränderliche Grenzen eingeſchloſſen. Es iſt das Land der Wahrheit (ein reitzender Name), um-

umgeben von einem weiten und ſtürmiſchen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegſchmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumſchwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuſcht, ihn in Abentheuer verflechtet, von denen er niemals ablaſſen, und ſie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieſes Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchſuchen, und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen ſey, ſo wird es nützlich ſeyn, zuvor noch einen Blick auf die Charte des Landes zu werfen, das wir eben verlaſſen wollen, und erſtlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in ſich enthält, nicht allenfalls zufrieden ſeyn könnten, oder auch aus Noth zufrieden ſeyn müſſen, wenn es ſonſt überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweytens unter welchem Titel wir denn ſelbſt dieſes Land beſitzen, und uns wider alle feindſelige Anſprüche geſichert halten können. Obſchon wir dieſe Fragen in dem Lauf der Analytik ſchon hinreichend beantwortet haben, ſo kann doch ein ſummariſcher Ueberſchlag ihrer Auflöſungen die Ueberzeugung dadurch verſtärken, daß er die Momente derſelben in einem Punct vereinigt.

Wir haben nämlich geſehen, daß alles, was der Verſtand aus ſich ſelbſt ſchöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die

Grundſätze des reinen Verſtandes, ſie mögen nun a priori conſtitutiv ſeyn (wie die mathematiſchen), oder bloß regulativ (wie die dynamiſchen), enthalten nichts als gleichſam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn dieſe hat ihre Einheit nur von der ſynthetiſchen Einheit, welche der Verſtand der Syntheſis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception urſprünglich und von ſelbſt ertheilt, und auf welche die Erſcheinungen, als data zu einem möglichen Erkenntniſſe, ſchon a priori in Beziehung und Einſtimmung ſtehen müſſen. Ob nun aber gleich dieſe Verſtandesregeln nicht allein a priori wahr ſind, ſondern ſogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Uebereinſtimmung unſerer Erkenntniß mit Objecten, dadurch, daß ſie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in ſich enthalten, ſo ſcheint es uns doch nicht genug, ſich bloß dasjenige vortragen zu laſſen, was wahr iſt, ſondern, was man zu wiſſen begehrt. Wenn wir alſo durch dieſe critiſche Unterſuchung nichts mehreres lernen, als was wir im bloß empiriſchen Gebrauche des Verſtandes, auch ohne ſo ſubtile Nachforſchung, von ſelbſt wohl würden ausgeübt haben, ſo ſcheint es, ſey der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüſtung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwitz der Erweiterung unſerer Erkenntniß nachtheiliger ſey, als der, ſo den Nutzen jederzeit zum voraus

aus wiſſen will, ehe man ſich auf Nachforſchungen ein⸗ läßt, und ehe man noch ſich den mindeſten Begriff von dieſem Nutzen machen könnte, wenn derſelbe auch vor Augen geſtellt würde. Allein es giebt doch einen Vor⸗ theil, der auch dem ſchwierigſten und unluſtigſten Lehr⸗ linge ſolcher transſcendentalen Nachforſchung begreiflich, und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich dieſer: daß der bloß mit ſeinem empiriſchen Gebrauche beſchäftigte Verſtand, der über die Quellen ſeiner eige⸗ nen Erkenntniß nicht nachſinnt, zwar ſehr gut fortkom⸗ men, eines aber gar nicht leiſten könne, nämlich ſich ſelbſt die Grenzen ſeines Gebrauchs zu beſtimmen, und zu wiſſen, was innerhalb oder außerhalb ſeiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Unterſuchungen erfordert, die wir angeſtellt haben Kann er aber nicht unterſcheiden, ob gewiſſe Fragen in ſeinem Horizonte liegen, oder nicht, ſo iſt er niemals ſei⸗ ner Anſprüche und ſeines Beſitzes ſicher, ſondern darf ſich nur auf vielfältige beſchämende Zurechtweiſungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen ſeines Gebiets (wie es unvermeidlich iſt) unaufhörlich überſchreitet, und ſich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Daß alſo der Verſtand von allen ſeinen Grundſätzen a priori, ja von allen ſeinen Begriffen keinen andern als empiriſchen, niemals aber einen transſcendentalen Ge⸗ brauch machen könne, iſt ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen

hinausſieht. Der transſcendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundſatze iſt dieſer: daß er auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt, der empiriſche aber, wenn er bloß auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Daß aber überall nur der letztere ſtatt finden könne, erſiehet man daraus. Zu jedem Begriff wird erſtlich die logiſche Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und denn zweytens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe, erfordert. Ohne dieſen letztern hat er keinen Sinn, und iſt völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logiſche Function enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenſtand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anſchauung, und, wenn eine reine Anſchauung noch vor dem Gegenſtande a priori möglich iſt, ſo kann doch auch dieſe ſelbſt ihren Gegenſtand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empiriſche Anſchauung bekommen, wovon ſie die bloße Form iſt. Alſo beziehen ſich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundſätze, ſo ſehr ſie auch a priori möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieſes haben ſie gar keine objective Gültigkeit, ſondern ſind ein bloßes Spiel, es ſey der Einbildungskraft, oder des Verſtandes, reſpective mit ihren Vorſtellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beyſpiele,

ſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Raum hat drey Abmeſſungen, zwiſchen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie ſeyn, ꝛc. Obgleich alle dieſe Grundſätze, und die Vorſtellung des Gegenſtandes, womit ſich jene Wiſſenſchaft beſchäftigt, völlig a priori im Gemüth erzeugt werden, ſo würden ſie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erſcheinungen (empiriſchen Gegenſtänden) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgeſonderten Begriff ſinnlich zu machen, d. i. das ihm correſpondirende Object in der Anſchauung darzulegen, weil, ohne dieſes, der Begriff (wie man ſagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde. Die Mathematik erfüllt dieſe Forderung durch die Conſtruction der Geſtalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar a priori zu Stande gebrachte) Erſcheinung iſt. Der Begriff der Größe ſucht in eben der Wiſſenſchaft ſeine Haltung und Sinn in der Zahl, dieſe aber an den Fingern, den Corallen des Rechenbretts, oder den Strichen und Puncten, die vor Augen geſtellt werden. Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, ſamt den ſynthetiſchen Grundſätzen oder Formeln aus ſolchen Begriffen; aber der Gebrauch derſelben, und Beziehung auf angebliche Gegenſtände kann am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung geſucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.

Daß

Daß dieſes aber auch der Fall mit allen Categorien, und den daraus geſponnenen Grundſätzen ſey, erhellet auch daraus: daß wir ſo gar keine einzige derſelben real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verſtändlich machen können, ohne uns ſo fort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erſcheinungen, herabzulaſſen, als auf welche, als ihre einzige Gegenſtände, ſie folglich eingeſchränkt ſeyn müſſen, weil, wenn man dieſe Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung d. i. Beziehung aufs Object, wegfällt, und man durch kein Beyſpiel ſich ſelbſt faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint ſey.

Den Begriff der Größe überhaupt kann niemand erklären, als etwa ſo: daß ſie die Beſtimmung eines Dinges ſey, dadurch, wie vielmal Eines in ihm geſetzt iſt, gedacht werden kann. Allein dieſes Wievielmal gründet ſich auf die ſucceſſive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Syntheſis (des Gleichartigen) in derſelben. Realität kann man im Gegenſatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man ſich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllet, oder leer iſt. Laſſe ich die Beharrlichkeit (welche ein Daſeyn zu aller Zeit iſt) weg, ſo bleibt mir zum Begriffe der Subſtanz nichts übrig, als die logiſche Vorſtellung vom Subject, welche ich dadurch zu realiſiren vermeine, daß ich mir Etwas vorſtelle, welches bloß als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu ſeyn) ſtatt finden

kann.

kann. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieſer logiſche Vorzug irgend einem Dinge eigen ſeyn werde: ſo iſt auch gar nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeſte Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieſes Begriffs beſtimmt wird, und man alſo gar nicht weiß, ob dieſer überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Urſache würde ich (wenn ich die Zeit weglaſſe, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt,) in der reinen Categorie nichts weiter finden, als daß es ſo etwas ſey, woraus ſich auf das Daſeyn eines andern ſchließen läßt, und es würde dadurch nicht allein Urſache und Wirkung gar nicht von einander unterſchieden werden kennen, ſondern weil dieſes Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, ſo würde der Begriff gar keine Beſtimmung haben, wie er auf irgend ein Object paſſe. Der vermeinte Grundſatz: alles Zufällige hat eine Urſache, tritt zwar ziemlich gravitätiſch auf, als habe er ſeine eigene Würde in ſich ſelbſt. Allein, frage ich, was verſteht ihr unter Zufällig? und ihr antwortet, deſſen Nicht.eyn möglich iſt, ſo möchte ich gern wiſſen, woran ihr dieſe Möglichkeit des Nichtſeyns erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erſcheinungen eine Succeſſion und in dieſer ein Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt, (oder umgekehrt,) mithin einen Wechſel vorſtellt; denn, daß das Nichtſeyn eines Dinges ſich ſelbſt nicht widerſpreche, iſt eine lahme

Beru-

Berufung auf eine logiſche Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinreichend iſt; wie ich denn eine jede exiſtirende Subſtanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derſelben in ihrem Daſeyn, d. i. die Möglichkeit ſeines Nichtſeyns an ſich ſelbſt, gar nicht ſchließen kann. Was den Begriff der Gemeinſchaft betrifft, ſo iſt leicht zu ermeſſen: daß, da die reinen Categorien der Subſtanz ſowohl, als Cauſalität, keine daß Object beſtimmende Erklärung zulaſſen, die wechſelſeitige Cauſalität in der Beziehung der Subſtanzen auf einander (commercium) eben ſo wenig derſelben fähig ſey. Möglichkeit, Daſeyn und Nothwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tavtologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logiſche Möglichkeit des Begriffes (da er ſich ſelbſt nicht widerſpricht) der transſcendentalen Möglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenſtand correſpondirt) zu unterſchieben, kann nur Unverſuchte hintergehen und zufrieden ſtellen *)

Hier-

*) Mit einem Worte, alle dieſe Begriffe laſſen ſich durch nichts belegen, und dadurch ihre reale Möglichkeit darthun, wenn alle ſinnliche Anſchauung (die einzige, die wir haben,) weggenommen wird, und es bleibt denn nur noch die logiſche Möglichkeit übrig, d. i. daß der Begriff (Ge-

Hieraus fließt nun unwiderſprechlich: daß die reinen Verſtandesbegriffe niemals von transſcendentalem, ſondern jederzeit nur von empiriſchem Gebrauche ſeyn können, und daß die Grundſätze des reinen Verſtandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenſtände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, (ohne Rückſicht auf die Art zu nehmen, wie wir ſie anſchauen mögen,) bezogen werden können.

Die transſcendentale Analytik hat demnach dieſes wichtige Reſultat: daß der Verſtand a priori niemals mehr leiſten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erſcheinung iſt, kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenſtände gegeben werden, niemals überſchreiten könne. Seine Grundſätze ſind bloß Principien der Expoſition der Erſcheinungen, und der ſtolze Name einer Ontologie, welche ſich anmaßt, von Dingen überhaupt ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori in einer ſyſtematiſchen Doctrin zu geben (z. E. den Grundſatz der Cauſalität) muß dem beſcheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verſtandes, Platz machen.

Das

(Gedanke) möglich ſey, wovon aber nicht die Rede iſt, ſondern ob er ſich auf ein Object beziehe, und alſo irgend was bedeute.

Das Denken iſt die Handlung, gegebene Anſchauung auf einen Gegenſtand zu beziehen. Iſt die Art dieſer Anſchauung auf keinerley Weiſe gegeben, ſo iſt der Gegenſtand bloß transſcendental, und der Verſtandesbegriff hat keinen andern, als transſcendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Categorie nun, in welcher von aller Bedingung der ſinnlichen Anſchauung, als der einzigen, die uns möglich iſt, abſtrahirt wird, wird alſo kein Object beſtimmt, ſondern nur das Denken eines Objects überhaupt, nach verſchiedenen modis, ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenſtand unter ihn ſubſumirt wird, mithin die wenigſtens formale Bedingung, unter der etwas in der Anſchauung gegeben werden kann. Fehlt dieſe Bedingung der Urtheilskraft, (Schema) ſo fällt alle Subſumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff ſubſumirt werden könne. Der bloß transſcendentale Gebrauch alſo der Categorien iſt in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen beſtimmten, oder auch nur, der Form nach beſtimmbaren Gegenſtand. Heraus folgt, daß die reine Categorie auch zu keinem ſynthetiſchen Grundſatz a priori zulange, und daß die Grundſätze des reinen Verſtandes nur von empiriſchen, niemals aber von transſcendentalem Gebrauche ſind, über das Feld möglicher Erfahrung hin-

aus

aus aber es überall keine ſynthetiſche Grundſätze a priori geben könne.

Es kann daher rathſam ſeyn, ſich alſo auszudrücken: die reinen Categorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloß transſcendentale Bedeutung, ſind aber von keinem transſcendentalen Gebrauch, weil dieſer an ſich ſelbſt unmöglich iſt, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nämlich die formalen Bedingungen der Subſumtion irgend eines angeblichen Gegenſtandes unter dieſe Begriffe. Da ſie alſo (als bloß reine Categorien) nicht von empiriſchem Gebrauche ſeyn ſollen, und von transſcendentalem nicht ſeyn können, ſo ſind ſie von gar keinem Gebrauche, wenn man ſie von aller Sinnlichkeit abſondert, d. i. ſie können auf gar keinen angeblichen Gegenſtand angewandt werden; vielmehr ſind ſie bloß die reine Form des Verſtandesgebrauchs in Anſehung der Gegenſtände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch ſie allein irgend ein Object denken oder beſtimmen zu können.

Es liegt indeſſen hier eine ſchwer zu vermeidende Täuſchung zum Grunde. Die Categorien gründen ſich ihrem Urſprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anſchauungsformen, Raum und Zeit; ſcheinen alſo eine über alle Gegenſtände der Sinne erweiterte Anwendung zu verſtatten. Allein ſie ſind ihrerſeits wiederum nichts als Gedankenformen, die bloß das logiſche Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anſchauung Gegebe-

ne in ein Bewußtſeyn a priori zu vereinigen, und da können ſie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anſchauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reine ſinnliche Formen, durch die doch wenigſtens ein Object gegeben wird, anſtatt daß eine unſerm Verſtande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anſchauung, darin dieſes allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt, gar nichts bedeutet. — Gleichwohl liegt es doch ſchon in unſerm Begriffe, wenn wir gewiſſe Gegenſtände, als Erſcheinungen, Sinnenweſen (Phaenomena), nennen, indem wir die Art, wie wir ſie anſchauen, von ihrer Beſchaffenheit an ſich ſelbſt unterſcheiden, daß wir entweder eben dieſelbe nach dieſer letzteren Beſchaffenheit, wenn wir ſie gleich in derſelben nicht anſchauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unſerer Sinne ſind, als Gegenſtände bloß durch den Verſtand gedacht, jenen gleichſam gegenüber ſtellen, und ſie Verſtandesweſen (Noumena) nennen. Nun frägt ſich: ob unſere reine Verſtandesbegriffe nicht in Anſehung dieſer letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnißart derſelben ſeyn könnten?

Gleich Anfangs aber zeigt ſich hier eine Zweydeutigkeit, welche großen Mißverſtand veranlaſſen kann; daß, da der Verſtand, wenn er einen Gegenſtand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er ſich zugleich außer dieſer Beziehung noch eine Vorſtellung von einem Gegenſtande an ſich ſelbſt macht, und ſich daher vorſtellt, er

könne

könne ſich auch von dergleichen Gegenſtande Begriffe machen, und, da der Verſtand keine andere als die Categorien liefert, der Gegenſtand in der letzteren Bedeutung wenigſtens durch dieſe reine Verſtandesbegriffe müſſe gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbeſtimmten Begriff von einem Verſtandesweſen, als einem Etwas überhaupt außer unſerer Sinnlichkeit, für einen beſtimmten Begriff von einem Weſen, welches wir durch den Verſtand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verſtehen, ſo fern es nicht Object unſerer ſinnlichen Anſchauung iſt, indem wir von unſerer Anſchauungsart deſſelben abſtrahiren; ſo iſt dieſes ein Noumenon im negativen Verſtande. Verſtehen wir aber darunter ein Object einer nicht=ſinnlichen Anſchauung, ſo nehmen wir eine beſondere Anſchauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unſrige iſt, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einſehen können, und das wäre das Noumenon in poſitiver Bedeutung.

Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verſtande, d. i. von Dingen, die der Verſtand ſich ohne dieſe Beziehung auf unſere Anſchauungsart, mithin nicht bloß als Erſcheinungen, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt denken muß, von denen er aber in dieſer Abſonderung zugleich begreift, daß er von ſeinen Categorien in dieſer Art ſie

zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil dieſe nur in Beziehung auf die Einheit der Anſchauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, ſie eben dieſe Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori beſtimmen können. Wo dieſe Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beym Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja ſelbſt alle Bedeutung der Categorien völlig auf; denn ſelbſt die Möglichkeit der Dinge, die den Categorien entſprechen ſollen, läßt ſich gar nicht einſehen; weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptſtücke gleich zu Anfang anführete. Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloß aus dem Nichtwiderſprechen eines Begriffs deſſelben, ſondern nur dadurch, daß man dieſen durch eine ihm correſpondirende Anſchauung belegt, bewieſen werden. Wenn wir alſo die Categorien auf Gegenſtände, die nicht als Erſcheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, ſo müßten wir eine andere Anſchauung, als die ſinnliche, zum Grunde legen, und alsdenn wäre der Gegenſtand ein Noumenon in poſitiver Bedeutung. Da nun eine ſolche, nämlich die intellectuelle Anſchauung, ſchlechterdings außer unſerem Erkenntnißvermögen liegt, ſo kann auch der Gebrauch der Categorien keinesweges über die Grenze der Gegenſtände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenweſen correſpondiren zwar freylich Verſtandesweſen,

auch

auch mag es Verſtandesweſen geben, auf welche unſer ſinnliches Anſchauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unſere Verſtandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unſere ſinnliche Anſchauung, reichen nicht im mindeſten auf dieſe hinaus; was alſo von uns Noumenon genannt wird, muß als ein ſolches nur in negativer Bedeutung verſtanden werden.

Wenn ich alles Denken (durch Categorien) aus einer empiriſchen Erkenntniß wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkenntniß irgend eines Gegenſtandes übrig; denn durch bloße Anſchauung wird gar nichts gedacht, und, daß dieſe Affection der Sinnlichkeit in mir iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellung auf irgend ein Object aus. Laſſe ich aber hingegen alle Anſchauung weg, ſo bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anſchauung einen Gegenſtand zu beſtimmen. Daher erſtrecken ſich die Categorien ſo fern weiter, als die ſinnliche Anſchauung, weil ſie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die beſondere Art (der Sinnlichkeit) zu ſehen, in der ſie gegeben werden mögen. Sie beſtimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenſtänden, weil, daß ſolche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als ſinnliche Art der Anſchauung als möglich vorausſetzt, wozu wir aber keinesweges berechtigt ſind.

Ich nenne einen Begriff problematiſch, der keinen Widerſpruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammenhängt, deſſen objective Realität aber auf keine Weiſe erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenſtand der Sinne, ſondern als ein Ding an ſich ſelbſt, (lediglich durch einen reinen Verſtand) gedacht werden ſoll, iſt gar nicht widerſprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß ſie die einzige mögliche Art der Anſchauung ſey. Ferner iſt dieſer Begriff nothwendig, um die ſinnliche Anſchauung nicht bis über die Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und alſo, um die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniß einzuſchränken, (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntniſſe können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verſtand denkt, erſtrecken.) Am Ende aber iſt doch die Möglichkeit ſolcher Noumenorum gar nicht einzuſehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erſcheinungen iſt (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verſtand, der ſich problematiſch weiter erſtreckt, als jene, aber keine Anſchauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben, und der Verſtand über dieſelbe hinaus aſſertoriſch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon iſt alſo bloß ein Grenzbe-

griff, um die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativem Gebrauche. Er iſt aber gleichwohl nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen, ohne doch etwas Poſitives außer dem Umfange derſelben ſetzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenſtände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt, kann daher in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in ſinnliche und intellectuelle zulaſſen; denn man kann den letzteren keinen Gegenſtand beſtimmen, und ſie alſo auch nicht für objectivgültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unſre Categorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena ſeyn würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenſtand, noch etwas mehr, als bloß die Einheit des Denkens, nämlich überdem eine mögliche Anſchauung gegeben ſeyn muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines Noumeni, bloß problematiſch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zuläſſig, ſondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken ſetzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdenn iſt das nicht ein beſonderer intelligibeler Gegenſtand für unſern Verſtand, ſondern ein Verſtand, für den es gehörete, iſt ſelbſt ein Problema, nämlich, nicht diſcurſiv durch Cate-

gorien, ſondern intuitiv in einer nicht ſinnlichen Anſchauung ſeinen Gegenſtand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringſte Vorſtellung ſeiner Möglichkeit machen können. Unſer Verſtand bekommt nun auf dieſe Weiſe eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeſchränkt, ſondern ſchränkt vielmehr dieſelbe ein, dadurch, daß er Dinge an ſich ſelbſt (nicht als Erſcheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er ſetzt ſich auch ſo fort ſelbſt Grenzen, ſie durch keine Categorien zu erkennen, mithin ſie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Ich finde indeſſen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi ſenſibilis und intelligibilis *), der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobey es freilich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerey angetroffen wird. Nach demſelben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erſcheinungen, ſo fern er angeſchaut wird, die Sinnenwelt, ſo fern aber der Zuſammenhang derſelben nach allgemeinen Verſtandesgeſetzen gedacht wird, die

*) Man muß nicht, ſtatt dieſes Ausdrucks, den einer intellectuellen Welt, wie man im deutſchen Vortrage gemeinhein zu thun pflegt, brauchen; denn intellectuell, oder ſenſitiv ſind nur die Erkenntniſſe. Was aber nur ein Gegenſtand der einen oder der andern Anſchauungsart ſeyn kann, die Objecte alſo, müſſen (unerachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder ſenſibel heißen.

die Verſtandeswelt zu nennen. Die theoretiſche Aſtronomie, welche die bloße Beobachtung des beſtirnten Himmels vorträgt, würde die erſtere, die contemplative dagegen (etwa nach dem copernicaniſchen Weltſyſtem, oder gar nach Newtons Gravitationsgeſetzen erklärt) die zweyte, nämlich eine intelligibele Welt vorſtellig machen. Aber eine ſolche Wortverdrehung iſt eine bloße ſophiſtiſche Ausflucht, um einer beſchwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, daß man ihren Sinn zu ſeiner Gemächlichkeit herabſtimmt. In Anſehung der Erſcheinungen läßt ſich allerdings Verſtand und Vernunft brauchen; aber es frägt ſich, ob dieſe auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenſtand nicht Erſcheinung (Noumenon) iſt, und in dieſem Sinne nimmt man ihn, wenn er an ſich als bloß intelligibel, d. i. dem Verſtande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es iſt alſo die Frage: ob außer jenem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes (ſelbſt in der Newtoniſchen Vorſtellung des Weltbaues) noch ein transſcendentaler möglich ſey, der auf das Noumenon als einen Gegenſtand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn alſo ſagen: die Sinne ſtellen uns die Gegenſtände vor, wie ſie erſcheinen, der Verſtand aber, wie ſie ſind, ſo iſt das letztere nicht in transſcendentaler, ſondern bloß empiriſcher Bedeutung zu nehmen, nämlich wie ſie als Gegenſtände der Erfahrung, im durchgängigen Zuſammenhange der Erſcheinungen, müſ-

ſen vorgeſtellt werden, und nicht nach dem, was ſie, außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenſtände des reinen Verſtandes ſeyn mögen. Denn dieſes wird uns immer unbekannt bleiben, ſo gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob eine ſolche transſcendentale (außerordentliche) Erkenntniß überall möglich ſey, zum wenigſten als eine ſolche, die unter unſeren gewöhnlichen Categorien ſteht. Verſtand und Sinnlichkeit können bey uns nur in Verbindung Gegenſtände beſtimmen. Wenn wir ſie trennen, ſo haben wir Anſchauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anſchauungen, in beyden Fällen aber Vorſtellungen, die wir auf keinen beſtimmten Gegenſtand beziehen können.

Wenn jemand noch Bedenken trägt, auf alle dieſe Erörterungen, dem bloß transſcendentalen Gebrauche der Categorien zu entſagen, ſo mache er einen Verſuch von ihnen in irgend einer ſynthetiſchen Behauptung. Denn eine analytiſche bringt den Verſtand nicht weiter, und da er nur mit dem beſchäftigt iſt, was in dem Begriffe ſchon gedacht wird, ſo läßt er es unausgemacht, ob dieſer an ſich ſelbſt auf Gegenſtände Beziehung habe, oder nur die Einheit des Denken überhaupt bedeute, (welche von der Art, wie ein Gegenſtand gegeben werden mag, völlig abſtrahirt,) es iſt ihm genug zu wiſſen, was in ſeinem Begriffe liegt; worauf der Begriff ſelber gehen möge, iſt ihm gleichgültig. Er verſuche es demnach mit

irgend

irgend einem ſynthetiſchen und vermeintlich transſcendentalen Grundſatze, als: alles, was da iſt, exiſtirt als Subſtanz, oder eine derſelben anhängende Beſtimmung; alles Zufällige exiſtirt als Wirkung eines andern Dinges, nämlich ſeiner Urſache, u. ſ. w. Nun frage ich: woher will er dieſe ſynthetiſche Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweiſe auf mögliche Erfahrung, ſondern von Dingen an ſich ſelbſt (Noumena) gelten ſollen? Wo iſt hier das Dritte, welches jederzeit zu einem ſynthetiſchen Satze erfordert wird, um in demſelben Begriffe, die gar keine logiſche (analytiſche) Verwandſchaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird ſeinen Satz niemals beweiſen, ja was noch mehr iſt, ſich nicht einmal wegen der Möglichkeit einer ſolchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empiriſchen Verſtandesgebrauch Rückſicht zu nehmen, und dadurch dem reinen und ſinnenfreyen Urtheile völlig zu entſagen. So iſt denn der Begriff reiner bloß intelligibeler Gegenſtände gänzlich leer von allen Grundſätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art erſinnen kann, wie ſie gegeben werden ſollten, und der problematiſche Gedanke, der doch einen Platz für ſie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empiriſchen Grundſätze einzuſchränken, ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntniß, außer der Sphäre der letzteren, in ſich zu enthalten und aufzuweiſen.

Anhang.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen.

Die Ueberlegung (reflectio) hat es nicht mit den Gegenſtänden ſelbſt zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, ſondern iſt der Zuſtand des Gemüths, in welchem wir uns zuerſt dazu anſchicken, um die ſubjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie iſt das Bewußtſeyn des Verhältniſſes gegebener Vorſtellungen zu unſeren verſchiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig beſtimmt werden kann. Die erſte Frage vor aller weitern Behandlung unſerer Vorſtellung iſt die: in welchem Erkenntnißvermögen gehören ſie zuſammen? Iſt es der Verſtand, oder ſind es die Sinne, vor denen ſie verknüpft, oder verglichen werden? Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Ueberlegung vorhergeht, oder wenigſtens critiſch darauf folgt, ſo gilt es für ein ſolches, das im Verſtande ſeinen Urſprung erhalten hat. Nicht alle Urtheile bedürfen einer Unterſuchung, d. i. einer Aufmerkſamkeit auf die Gründe der Wahrheit; denn, wenn ſie unmittel-

bar gewiß ſind: z. B. zwiſchen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie ſeyn; ſo läßt ſich von ihnen kein noch näheres Merkmal der Wahrheit, als das ſie ſelbſt aus⸗drücken, anzeigen. Aber alle Urtheile, ja alle Verglei⸗chungen bedürfen einer Ueberlegung, d. i. eine Unter⸗ſcheidung der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Be⸗griffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Ver⸗gleichung der Vorſtellungen überhaupt mit der Erkennt⸗nißkraft zuſammenhalte, darin ſie angeſtellt wird, und wodurch ich unterſcheide, ob ſie als zum reinen Verſtande oder zur ſinnlichen Anſchauung gehörend unter einander verglichen werden, nenne ich transſcendentale Ueber⸗legung. Das Verhältniß aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszuſtande zu einander gehören können, ſind die der Einerleyheit und Verſchiedenheit, der Ein⸗ſtimmung und des Widerſtreits, des Inneren und des Aeußeren, endlich des Beſtimmbaren und der Beſtim⸗mung (Materie und Form). Die richtige Beſtimmung dieſes Verhältniſſes beruhet darauf, in welcher Erkennt⸗nißkraft ſie ſubjectiv zu einander gehören, ob in der Sinn⸗lichkeit oder dem Verſtande. Denn der Unterſchied der letzteren macht einen großen Unterſchied in der Art, wie man ſich die erſten denken ſolle.

Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleyheit (vieler Vorſtellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Ur⸗theile, oder die Verſchiedenheit derſelben, zu Erzeu-

gung

gung beſonderer, auf die Einſtimmung, daraus be- jahende, und den Widerſtreit, daraus verneinende Urtheile werden, zu kommen. u. ſ. w. Aus dieſem Grunde ſollten wir, wie es ſcheint, die angeführten Begriffe Ver- gleichungsbegriffe nennen (conceptus comparationis). Weil aber, wenn es nicht auf die logiſche Form, ſon- dern auf den Inhalt der Begriffe ankömmt, d. i. ob die Dinge ſelbſt einerley oder verſchieden, einſtimmig oder im Widerſtreit ſind ꝛc., die Dinge ein zwiefaches Ver- hältniß zu unſerer Erkenntnißkraft, nämlich zur Sinn- lichkeit und zum Verſtande haben können, auf dieſe Stel- le aber, darin ſie gehören, die Art ankömmt, wie ſie zu einander gehören ſollen: ſo wird die transſcendentale Reflexion, d. i. das Verhältniß gegebener Vorſtellungen zu einer oder der anderen Erkenntnißart, ihr Verhält- niß unter einander allein beſtimmen können, und ob die Dinge einerley oder verſchieden, einſtimmig oder wider- ſtreitend ſeyn ꝛc., wird nicht ſo fort aus den Begriffen ſelbſt durch bloße Vergleichung (comparatio), ſondern allererſt durch die Unterſcheidung der Erkenntnißart, wozu ſie gehören, vermittelſt einer transſcendentalen Ueberlegung (reflexio) ausgemacht werden können. Man könnte alſo zwar ſagen: daß die logiſche Refle- xion eine bloße Comparation ſey, denn bey ihr wird von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Vorſtellun- gen gehören, gänzlich abſtrahirt, und ſie ſind alſo ſo fern ihrem Sitze nach, im Gemüthe, als gleichartig zu

be-

behandeln, die transſcendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenſtände ſelbſt geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorſtellungen unter einander, und iſt alſo von der letzteren gar ſehr verſchieden, weil die Erkenntnißkraft, dazu ſie gehören, nicht eben, dieſelbe iſt. Dieſe transſcendentale Ueberlegung iſt eine Pflicht, von der ſich niemand losſagen kann, wenn er a priori etwas über Dinge urtheilen will. Wir wollen ſie jetzt zur Hand nehmen. und werden daraus für die Beſtimmung des eigentlichen Geſchäfts des Verſtandes nicht wenig Licht ziehen.

1. Einerleyheit und Verſchiedenheit. Wenn uns ein Gegenſtand mehrmalen, jedesmal aber mit eben denſelben innern Beſtimmungen, (qualitas et quantitas) dargeſtellet wird, ſo iſt derſelbe, wenn er als Gegenſtand des reinen Verſtandes gilt, immer eben derſelbe und nicht viel, ſondern nur Ein Ding (numerica identitas); iſt er aber Erſcheinung, ſo kömmt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, ſondern, ſo ſehr auch in Anſehung derſelben alles einerley ſeyn mag, iſt doch die Verſchiedenheit der Oerter dieſer Erſcheinung zu gleicher Zeit ein genugſamer Grund der numeriſchen Verſchiedenheit des Gegenſtandes (der Sinne) ſelbſt. So kann man bey zwey Tropfen Waſſer von aller innern Verſchiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abſtrahiren, und es iſt genug, daß ſie in verſchiedenen Oertern zugleich angeſchaut werden, um ſie für numeriſch

riſch verſchieden zu halten. Leibnitz nahm die Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt, mithin für intelligibilia, d. i. Gegenſtände des reinen Verſtandes, (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorſtellungen, dieſelben mit dem Namen der Phänomene belegte,) und da konnte ſein Satz des Nichtzuunterſcheidenden (principium identitatis indiſcernibilium) allerdings nicht beſtritten werden; da ſie aber Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind, und der Verſtand in Anſehung ihrer nicht von reinem, ſondern bloß empiriſchem Gebrauche iſt, ſo wird die Vielheit und numeriſche Verſchiedenheit ſchon durch den Raum ſelbſt als die Bedingung der äußeren Erſcheinungen angegeben. Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich ſeyn mag, iſt doch außer ihm, und eben dadurch ein vom erſteren verſchiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen, und dieſes muß daher von allem, was in den mancherley Stellen des Raums zugleich iſt, gelten, ſo ſehr es ſich ſonſten auch ähnlich und gleich ſeyn mag.

2. Einſtimmung und Widerſtreit. Wenn Realität nur durch den reinen Verſtand vorgeſtellt wird (realitas noumenon), ſo läßt ſich zwiſchen den Realitäten kein Widerſtreit denken, d. i. ein ſolches Verhältniß, da ſie in einem Subject verbunden einander ihre Folgen aufheben, und 3 — 3 = 0 ſey. Dagegen kann das Reale in der Erſcheinung (realitas phaenomenon) unter ein-

einander allerdings im Widerſtreit ſeyn, und vereint in demſelben Subject, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zwey bewegende Kräfte in derſelben geraden Linie, ſo fern ſie einen Punct in entgegengeſetzter Richtung entweder ziehen, oder drücken, oder auch ein Vergnügen, was dem Schmerze die Waage hält.

3. Das Innere und Aeußere. An einem Gegenſtande des reinen Verſtandes iſt nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daſeyn nach) auf irgend etwas von ihm verſchiedenes hat. Dagegen ſind die innern Beſtimmungen einer ſubſtantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältniſſe, und ſie ſelbſt ganz und gar ein Inbrgriff von lauter Relationen. Die Subſtanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demſelben wirkſam ſind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückſtoßung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenſchaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Subſtanz, die im Raum erſcheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verſtandes muß jede Subſtanz dagegen innere Beſtimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen, ſo mein innerer Sinn mir darbietet? nämlich das, was entweder ſelbſt ein Denken, oder mit dieſem analogiſch iſt. Daher machte Leibnitz aus allen Subſtanzen,

ſtanzen, weil er ſie ſich als Noumena vorſtellete, ſelbſt aus den Beſtandtheilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was äußere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zuſammenſetzung, in Gedanken genommen hatte, einfache Subjecte mit Vorſtellungskräften begabt, mit einem Worte, Monaden.

4. Materie und Form. Dieſes ſind zwey Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, ſo ſehr ſind ſie mit jedem Gebrauch des Verſtandes unzertrennlich verbunden. Der erſtere bedeutet das Beſtimmbare überhaupt, der zweyte deſſen Beſtimmung, (beides in transſcendentalem Verſtande, da man von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, und der Art, wie es beſtimmt wird, abſtrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unterſchied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derſelben (vermittelſt der Copula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Weſen ſind die Beſtandſtücke deſſelben (eſſentialia) die Materie; die Art wie ſie in einem Dinge verknüpft ſind, die weſentliche Form. Auch wurde in Anſehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung derſelben aber (Negation) als diejenige Form angeſehen, wodurch ſich ein Ding vom andern nach transſcendentalen Begriffen unterſcheidet. Der Verſtand nämlich verlangt zuerſt, daß etwas gegeben ſey, (wenigſtens

ſtens im Begriffe,) um es auf gewiſſe Art beſtimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorſtellungskraft derſelben, um darnach das äußere Verhältniß derſelben und die Gemeinſchaft ihrer Zuſtände (nämlich der Vorſtellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniß der Subſtanzen, dieſe durch die Verknüpfung der Beſtimmungen derſelben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt wären. Sind es aber nur ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen, ſo geht die Form der Anſchauung (als eine ſubjective Beſchaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen, mithin Raum und Zeit vor allen Erſcheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht dieſe vielmehr allererſt möglich. Der Intellectualphiloſoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen ſelbſt vorhergehen, und dieſer ihre Möglichkeit beſtimmen ſollte; eine ganz richtige Cenſur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anſchauen, wie ſie ſind, (obgleich mit verworrener Vorſtellung). Da aber die ſinnliche Anſchauung eine ganz beſondere ſubjective Bedin-

gung iſt, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form urſprünglich iſt; ſo iſt die Form für ſich allein gegeben, und, weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge ſelbſt, welche erſcheinen) zum Grunde liegen ſollte (wie man nach bloßen Begriffen urtheilen müßte), ſo ſetzt die Möglichkeit derſelben vielmehr eine formale Anſchauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung
zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verſtande ertheilen, den transſcendentalen Ort zu nennen. Auf ſolche Weiſe wäre die Beurtheilung dieſer Stelle, die jedem Begriffe nach Verſchiedenheit ſeines Gebrauchs zukömmt, und die Anweiſung nach Regeln, dieſen Ort allen Begriffen zu beſtimmen, die transſcendentale Topik; eine Lehre, die vor Erſchleichungen des reinen Verſtandes und daraus entſpringenden Blendwerken gründlich bewahren würde; indem ſie jederzeit unterſchiede, welcher Erkenntnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntniſſe gehören, einen logiſchen Ort nennen. Hierauf gründet ſich die logiſche Topik des Ariſtoteles, deren ſich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewiſſen Titeln des Denkens

nach-

nachzuſehen, was ſich am beſten für ~~eine~~ die vorliegende Materie ſchickte, und darüber, mit einen Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu ſchwatzen.

Die transſcendentale Topik enthält dagegen nicht mehr, als die angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterſcheidung, die ſich dadurch von Categorien unterſcheiden, daß durch jene nicht der Gegenſtand, nach demjenigen, was ſeinen Begriff ausmacht, (Größe, Realität,) ſondern nur die Vergleichung der Vorſtellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargeſtellt wird. Dieſe Vergleichung aber bedarf zuvörderſt einer Ueberlegung, d. i. einer Beſtimmung desjenigen Orts, wo die Vorſtellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob ſie der reine Verſtand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erſcheinung giebt.

Die Begriffe können logiſch verglichen werden, ohne ſich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumena für den Verſtand, oder als Phänomena für die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit dieſen Begriffen zu den Gegenſtänden gehen wollen, ſo iſt zuvörderſt transſcendentale Ueberlegung nöthig, für welche Erkenntnißkraft ſie Gegenſtände ſeyn ſollen, ob für den reinen Verſtand, oder die Sinnlichkeit. Ohne dieſe Ueberlegung mache ich einen ſehr unſichern Gebrauch von dieſen Begriffen, und es entſpringen vermeynte ſyn-

thetiſche Grundſätze, welche die critiſche Vernunft nicht anerkennen kann, und die ſich lediglich auf einer transſcendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechſelung des reinen Verſtandesobjects mit der Erſcheinung, gründen.

In Ermangelung einer ſolchen transſcendentalen Topik, und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibnitz ein intellectuelles Syſtem der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beſchaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenſtände nur mit dem Verſtande und den abgeſonderten formalen Begriffen ſeines Denkens verglich. Unſere Tafel der Reflexionsbegriffe ſchafft uns den unerwarteten Vortheil, das Unterſcheidende ſeines Lehrbegriffs in allen ſeinen Theilen, und zugleich den leitenden Grund dieſer eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts, als einem Mißverſtande, beruhete. Er verglich alle Dinge bloß durch Begriffe mit einander, und fand, wie natürlich, keine andere Verſchiedenheiten, als die, durch welche der Verſtand ſeine reinen Begriffe von einander unterſcheidet. Die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, die ihre eigene Unterſchiede bey ſich führen, ſah er nicht für urſprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorſtellungsart, und kein beſonderer Quell der Vorſtellungen; Erſcheinung war ihm die Vorſtellung des Dinges an ſich ſelbſt, obgleich von der Erkenntniß durch den Verſtand der logiſchen Form nach, unterſchieden,

da nämlich jene, bey ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewiſſe Vermiſchung von Nebenvorſtellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verſtand davon abzuſondern weiß. Mit einem Worte: Leibnitz intellectuirte die Erſcheinungen, ſo wie Locke die Verſtandesbegriffe nach ſeinem Syſtem der Noogonie (wenn es mir erlaubt iſt, mich dieſer Ausdrücke zu bedienen,) insgeſamt ſenſificirt, d. i. für nichts, als empiriſche, oder abgeſonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anſtatt im Verſtande und der Sinnlichkeit zwey ganz verſchiedene Quellen von Vorſtellungen zu ſuchen, die aber nur in Verknüpfung objectivgültig von Dingen urtheilen können, hielt ſich ein jeder dieſer großen Männer nur an eine von beiden, die ſich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt bezöge, indeſſen daß die andere nichts that, als die Vorſtellungen der erſteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibnitz vergleicht demnach die Gegenſtände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verſtande unter einander. Erſtlich, ſo fern ſie von dieſem als einerley oder verſchieden geurtheilt werden ſollen. Da er alſo lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anſchauung, darin die Gegenſtände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transſcendentalen Ort dieſer Begriffe (ob das Object unter Erſcheinungen, oder unter Dinge an ſich ſelbſt zu zählen ſey,) gänzlich aus der Acht ließ, ſo konnte es nicht anders ausfallen, als daß er

 ſeinen

ſeinen Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden, der bloß von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenſtände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnete, und der Naturerkenntniß dadurch keine geringe Erweiterung verſchafft zu haben glaubte. Freilich, wenn ich einen Tropfen Waſſer als ein Ding an ſich ſelbſt nach allen ſeinen innern Beſtimmungen kenne, ſo kann ich keinen derſelben von dem andern für verſchieden gelten laſſen, wenn der ganze Begriff deſſelben mit ihm einerley iſt. Iſt er aber Erſcheinung im Raume, ſo hat er ſeinen Ort nicht bloß im Verſtande (unter Begriffen), ſondern in der ſinnlichen äußeren Anſchauung (im Raume), und da ſind die phyſiſchen Oerter, in Anſehung der inneren Beſtimmungen der Dinge, ganz gleichgültig, und ein Ort = b kann ein Ding, welches einem andern in dem Orte = a völlig ähnlich und gleich iſt, eben ſowohl aufnehmen, als wenn es von dieſem noch ſo ſehr innerlich verſchieden wäre. Die Verſchiedenheit der Oerter macht die Vielheit und Unterſcheidung der Gegenſtände, als Erſcheinungen, ohne weitere Bedingungen, ſchon für ſich nicht allein möglich, ſondern auch nothwendig. Alſo iſt jenes ſcheinbare Geſetz kein Geſetz der Natur. Es iſt lediglich eine analytiſche Regel der Vergleichung der Dinge durch die bloße Begriffe.

Zweytens, der Grundſatz: daß Realitäten als bloße Bejahungen) einander niemals logiſch widerſtreiten, iſt ein ganz wahrer Satz von dem Verhältniſſe der

Be-

Begriffe, bedeutet aber, weder in Anſehung der Natur, noch überall in Anſehung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt, (von dieſem haben wir keinen Begriff,) das mindeſte. Denn der reale Widerſtreit findet allerwärts ſtatt, wo A — B = o iſt, d. i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hinderniſſe und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da ſie auf Kräften beruhen, realitates phaenomena genannt werden müſſen. Die allgemeine Mechanik kann ſogar die empiriſche Bedingung dieſes Widerſtreits in einer Regel a priori angeben, indem ſie auf die Entgegenſetzung der Richtungen ſieht: eine Bedingung, von welcher der transſcendentale Begriff der Realität gar nichts weiß. Obzwar Herr von Leibnitz dieſen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundſatzes ankündigte, ſo bediente er ſich doch deſſelben zu neuen Behauptungen, und ſeine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfianiſche Lehrgebäude ein. Nach dieſem Grundſatze ſind z. B. alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geſchöpfe, d. i. Negationen, weil dieſe das einzige Widerſtreitende der Reatät ſind, (in dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt iſt es auch wirklich ſo, aber nicht in den Dingen als Erſcheinungen). Imgleichen finden die Anhänger deſſelben es nicht allein möglich, ſondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen beſorglichen Widerſtreit,

in einem Weſen zu vereinigen, weil ſie keinen andern, als den des Widerſpruchs (durch den der Begriff eines Dinges ſelbſt aufgehoben wird), nicht aber den des wechſelſeitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen ſolchen vorzuſtellen.

Drittens, die Leibnitziſche Monadologie hat gar keinen andern Grund, als daß dieſer Philoſoph den Unterſchied des Inneren und Aeußeren bloß im Verhältniß auf den Verſtand vorſtellete. Die Subſtanzen überhaupt müſſen etwas Inneres haben, was alſo von allen äußeren Verhältniſſen, folglich auch der Zuſammenſetzung, frey iſt. Das Einfache iſt alſo die Grundlage des Inneren der Dinge an ſich ſelbſt. Das Innere aber ihres Zuſtandes kann auch nicht in Ort, Geſtalt, Berührung oder Bewegung, (welche Beſtimmungen alle äußere Verhältniſſe ſind,) beſtehen, und wir können daher den Subſtanzen keinen andern inneren Zuſtand, als denjenigen, wodurch wir unſern Sinn ſelbſt innerlich beſtimmen, nämlich den Zuſtand der Vorſtellungen, beylegen. So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundſtoff des ganzen Univerſum ausmachen ſollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorſtellungen beſteht, wodurch ſie eigentlich bloß in ſich ſelbſt wirkſam ſind.

Eben darum mußte aber auch ſein Principium der möglichen Gemeinſchaft der Subſtanzen unter einander

der eine vorherbeſtimmte Harmonie, und konnte kein phyſiſcher Einfluß ſeyn. Denn weil alles nur innerlich, d. i. mit ſeinen Vorſtellungen beſchäftigt iſt, ſo konnte der Zuſtand der Vorſtellungen der einen mit dem der andern Subſtanz in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen, ſondern es mußte irgend eine dritte und in alle insgeſammt einfließende Urſache ihre Zuſtände einander correſpondirend machen, zwar nicht eben durch gelegentlichen und in jedem einzelnen Falle beſonders angebrachten Beyſtand (Syſtema aſſiſtentiae), ſondern durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen Urſache, in welcher ſie insgeſamt ihr Daſeyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechſelſeitige Correſpondenz unter einander nach allgemeinen Geſetzen bekommen müſſen.

Viertens, der berühmte Lehrbegriff deſſelben von Zeit und Raum, darin er dieſe Formen der Sinnlichkeit intellectuirte, war lediglich aus eben derſelben Täuſchung der transſcendentalen Reflexion entſprungen. Wenn ich mir durch den bloßen Verſtand äußere Verhältniſſe der Dinge vorſtellen will, ſo kann dieſes nur vermittelſt eines Begriffs ihrer wechſelſeitigen Wirkung geſchehen, und ſoll ich einen Zuſtand eben deſſelben Dinges mit einem andern Zuſtande verknüpfen, ſo kann dieſes nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geſchehen. So dachte ſich alſo Leibnitz den Raum als eine gewiſſe Ordnuug in der Gemeinſchaft der Subſtanzen, und die Zeit als die dynamiſche Folge ihrer Zuſtände. Das Eigenthümliche

aber,

aber, und von Dingen Unabhängige, was beide an ſich zu haben ſcheinen, ſchrieb er der Verworrenheit dieſer Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamiſcher Verhältniſſe iſt, für eine eigene von ſich beſtehende, und vor den Dingen ſelbſt vorhergehende Anſchauung gehalten wird. Alſo waren Raum und Zeit die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Subſtanzen und ihrer Zuſtände) an ſich ſelbſt. Die Dinge aber waren intelligibele Subſtanzen (ſubſtantiae noumena). Gleichwohl wollte er dieſe Begriffe für Erſcheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anſchauung zugeſtand, ſondern alle, ſelbſt die empiriſche Vorſtellung der Gegenſtände, im Verſtande ſuchte, und den Sinnen nichts als das verächtliche Geſchäfte ließ, die Vorſtellungen des erſteren zu verwirren und zu verunſtalten.

Wenn wir aber auch von Dingen an ſich ſelbſt etwas durch den reinen Verſtand ſynthetiſch ſagen könnten, (welches gleichwohl unmöglich iſt,) ſo würde dieſes doch gar nicht auf Erſcheinungen, welche nicht Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen, gezogen werden können. Ich werde alſo in dieſem letzteren Falle in der transſcendentalen Ueberlegung meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müſſen, und ſo werden Raum und Zeit nicht Beſtimmungen der Dinge an ſich, ſondern der Erſcheinungen ſeyn: was die Dinge an ſich ſeyn mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht

zu wiſſen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erſcheinung vorkommen kann.

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie iſt ſubſtantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukomme, ſuche ich in allen Theilen des Raumes, den ſie einnimmt, und in allen Wirkungen, die ſie ausübt, und die freylich nur immer Erſcheinungen äußerer Sinne ſeyn können. Ich habe alſo zwar nichts Schlechthin-, ſondern lauter Comparativ-Innerliches, das ſelber wiederum aus äußeren Verhältniſſen beſteht. Allein, das Schlechthin-, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt auch eine bloße Grille; denn dieſe iſt überall kein Gegenſtand für den reinen Verſtande, das transſcendentale Object aber, welches der Grund dieſer Erſcheinung ſeyn mag, die wir Materie nennen, iſt ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verſtehen würden, was es ſey, wenn es uns auch jemand ſagen könnte. Denn wir können nichts verſtehen, als was ein unſern Worten Correſpondirendes in der Anſchauung mit ſich führet. Wenn die Klagen: **Wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein**, ſo viel bedeuten ſollen, als wir begreifen nicht durch den reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich ſeyn mögen; ſo ſind ſie ganz unbillig und unvernünftig; denn ſie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anſchauen könne, folglich daß wir ein von dem menſchlichen nicht bloß dem Grade, ſondern ſo gar der Anſchauung und

Art

Art nach, gänzlich unterſchiedenes Erkenntnißvermögen haben, alſo nicht Menſchen, ſondern Weſen ſeyn ſollen, von denen wir ſelbſt nicht angeben können, ob ſie einmal möglich, vielweniger wie ſie beſchaffen ſeyn. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kann nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde. Jene transſcendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bey allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben iſt, unſer eigenes Gemüth mit einer andern Anſchauung, als der unſeres inneren Sinnes, zu beobachten. Denn in demſelben liegt das Geheimniß des Urſprungs unſerer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object, und was der transſcendentale Grund dieſer Einheit ſey, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir ſo gar uns ſelbſt nur durch innern Sinn, mithin als Erſcheinung, kennen, ein ſo unſchickliches Werkzeug unſerer Nachforſchung dazu brauchen könnten, etwas anderes, als immer wiederum Erſcheinungen, aufzufinden, deren nichtſinnliche Urſache wir doch gern erforſchen wollten.

Was dieſe Critik der Schlüſſe, aus den bloßen Handlungen der Reflexion, überaus nützlich macht, iſt: daß ſie die Nichtigkeit aller Schlüſſe über Gegenſtände, die man lediglich im Verſtande mit einander vergleicht, deutlich darthut, und dasjenige zugleich beſtätigt, was wir haupt-

hauptſächlich eingeſchärft haben: daß, obgleich Erſcheinungen nicht als Dinge an ſich ſelbſt unter den Objecten des reinen Verſtandes mit begriffen ſeyn, ſie doch die einzigen ſind, an denen unſere Erkenntniß objective Realität haben kann, nämlich, wo den Begriffen Anſchauung entſpricht.

Wenn wir bloß logiſch reflectiren, ſo vergleichen wir lediglich unſere Begriffe unter einander im Verſtande, ob beide eben daſſelbe enthalten, ob ſie ſich widerſprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten ſey, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten ſoll. Wende ich aber dieſe Begriffe auf einen Gegenſtand überhaupt (im transſc. Verſtande) an, ohne dieſen weiter zu beſtimmen, ob er ein Gegenſtand der ſinnlichen oder intellectuellen Anſchauung ſey, ſo zeigen ſich ſo fort Einſchränkungen (nicht aus dieſem Begriffe hinauszugehen), welche allen empiriſchen Gebrauch derſelben verkehren, und eben dadurch beweiſen, daß die Vorſtellung eines Gegenſtandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa bloß unzureichend, ſondern ohne ſinnliche Beſtimmung derſelben, und, unabhängig von empiriſcher Bedingung, in ſich ſelbſt widerſtreitend ſey, daß man alſo entweder von allem Gegenſtande abſtrahiren (in der Logik, oder, wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung denken müſſe, mithin das Intelligibele eine ganz beſondere Anſchauung, die wir

wir nicht haben, erfordern würde, und in Ermangelung derſelben für uns nichts ſey, dagegen aber auch die Erſcheinungen nicht Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn können. Denn, wenn ich mir bloß Dinge überhaupt denke, ſo kann freylich die Verſchiedenheit der äußern Verhältniſſe nicht eine Verſchiedenheit der Sachen ſelbſt ausmachen, ſondern ſetzt dieſe vielmehr voraus, und, wenn der Begriff von dem Einen innerlich von dem des Andern gar nicht unterſchieden iſt, ſo ſetze ich nur ein und daſſelbe Ding in verſchiedene Verhältniſſe. Ferner, durch Hinzuthun einer bloßen Bejahung (Realität) zur andern, wird ja das Poſitive vermehrt, und ihm nichts entzogen, oder aufgehoben; daher kann das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerſtreiten, u. ſ. w.

* * *

Die Begriffe der Reflexion haben, wie ~~wir~~ gezeigt ~~haben~~, durch eine gewiſſe Mißdeutung einen ſolchen Einfluß auf den Verſtandesgebrauch, daß ſie ſogar einem der ſcharfſichtigſten unter allen Philoſophen zu einem vermeynten Syſtem intellectueller Erkenntniß, welches ſeine Gegenſtände ohne Dazukunft der Sinne zu beſtimmen unternimmt, zu verleiten im Stande geweſen. Eben um deswillen iſt die Entwickelung der täuſchenden Urſache der Amphibolie dieſer Begriffe, in Veranlaſſung falſcher Grundſätze, von großem Nutzen, die Grenzen des Verſtandes zuverläſſig zu beſtimmen und zu ſichern.

Man

Man muß zwar ſagen: was einem Begriff allgemein zukommt, oder widerſpricht, das kommt auch zu, oder widerſpricht, allem Beſondern, was unter jenem Begriff enthalten iſt; (dictum de Omni et Nullo;) es wäre aber ungereimt, dieſen logiſchen Grundſatz dahin zu verändern, daß er ſo lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten iſt, das iſt auch in den beſonderen nicht enthalten, die unter demſelben ſtehen; denn dieſe ſind eben darum beſondere Begriffe, weil ſie mehr in ſich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun iſt doch wirklich auf dieſen letzteren Grundſatz das ganze intellectuelle Syſtem Leibnitzens erbauet; es fällt alſo zugleich mit demſelben, ſamt aller aus ihm entſpringenden Zweydeutigkeit im Verſtandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden gründete ſich eigentlich auf der Vorausſetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewiſſe Unterſcheidung nicht angetroffen wird, ſo ſey ſie auch nicht in den Dingen ſelbſt anzutreffen; folglich ſeyn alle Dinge völlig einerley (numero eadem), die ſich nicht ſchon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterſcheiden. Weil aber bey dem bloßen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anſchauung abſtrahirt worden, ſo wird, durch eine ſonderbare Uebereilung, das, wovon abſtrahirt wird, dafür genommen, daß es überall nicht anzu-

treffen ſey, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in ſeinem Begriffe enthalten iſt.

Der Begriff von einem Cubicfuße Raum, ich mag mir dieſen denken, wo und wie oft ich wolle, iſt an ſich völlig einerley. Allein zwey Cubicfüße ſind im Raume dennoch bloß durch ihre Oerter unterſchieden (numero diverſa); dieſe ſind Bedingungen der Anſchauung, worin das Object dieſes Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergeſtalt iſt in dem Begriffe von einem Dinge gar kein Widerſtreit, wenn nichts verneinendes mit einem bejahenden verbunden worden, und bloß bejahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der ſinnlichen Anſchauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden ſich Bedingungen (entgegengeſetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abſtrahirt war, die einen Widerſtreit, der freylich nicht logiſch iſt, nämlich aus lauter Poſitivem eine Zero = o möglich machen, und man konnte nicht ſagen: daß darum alle Realität unter einander Einſtimmung ſey, weil unter ihren Begriffen kein Widerſtreit angetroffen wird *). Nach bloßen Begriffen iſt

*) Wollte man ſich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen: daß wenigſtens realitas Noumena einander nicht entgegen wirken können; ſo müßte man doch ein Beyſpiel von dergleichen reiner und ſinnenfreyer Realität anfüh-

iſt das Innere das Subſtratum aller Verhältniß oder äußeren Beſtimmungen. Wenn ich alſo von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahire, und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, ſo kann ich von allem äußeren Verhältniß abſtrahiren, und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniß, ſondern bloß innere Beſtimmungen bedeutet. Da ſcheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Subſtanz) ſey etwas, was ſchlechthin innerlich iſt, und allen äußeren Beſtimmungen vorgeht, indem es ſie allererſt möglich macht; mithin ſey dieſes Subſtratum ſo etwas, das keine äußere Verhältniſſe mehr in ſich enthält, folglich einfach; (denn die körperlichen Dinge ſind doch immer nur Verhältniſſe, wenigſtens der Theile außer einander;) und weil wir keine ſchlechthin innere Beſtimmungen kennen, als die durch unſern innern Sinn, ſo ſey dieſes Subſtratum nicht allein einfach, ſondern auch (nach der Analogie mit unſerem innern Sinn) durch Vorſtellungen beſtimmt, d. i. alle Dinge wären eigent-

führen, damit man verſtände, ob eine ſolche überhaupt etwas oder gar nichts vorſtelle. Aber es kann kein Beyſpiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen werden, die niemals mehr als Phaenomena darbietet, und ſo bedeutet dieſer Satz nichts weiter, als daß der Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts verneinendes enthalte; ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

lich Monaden, oder mit Vorſtellungen begabte einfache Weſen. Dieſes würde auch alles ſeine Richtigkeit haben, gehörete nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenſtände der äußeren Anſchauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abſtrahirt. Denn da zeigt ſich, daß eine beharrliche Erſcheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältniſſe, und gar nichts ſchlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erſte Subſtratum aller äußeren Wahrnehmung ſeyn könne. Durch bloße Begriffe kann ich freylich ohne etwas Inneres nichts Aeußeres denken, eben darum, weil Verhältnißbegriffe doch ſchlechthin gegebene Dinge vorausſetzen, und ohne dieſe nicht möglich ſind. Aber, da in der Anſchauung etwas enthalten iſt, was im bloßen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieſes das Subſtratum, welches durch bloße Begriffe gar nicht erkannt werden würde, an die Hand giebt, nämlich, ein Raum, der, mit allem was er enthält, aus lauter formalen, oder auch realen Verhältniſſen beſteht, ſo kann ich nicht ſagen: weil, ohne ein Schlechthininneres, kein Ding durch bloße Begriffe vorgeſtellt werden kann, ſo ſey auch in den Dingen ſelbſt, die unter dieſen Begriffen enthalten ſeyn, und ihrer Anſchauung nichts Aeußeres, dem nicht etwas Schlechthininnerliches zum Grunde läge. Denn, wenn wir von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahirt haben, ſo

bleibt

bleibt uns freylich im bloßen Begriffe nichts übrig, als das Innere überhaupt, und das Verhältniß deſſelben unter einander, wodurch allein das Aeußere möglich iſt. Dieſe Nothwendigkeit aber, die ſich allein auf Abſtraction gründet, findet nicht bey den Dingen ſtatt, ſo fern ſie in der Anſchauung mit ſolchen Beſtimmungen gegeben werden, die bloße Verhältniſſe ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil ſie nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern lediglich Erſcheinungen ſind. Was wir auch nur an der Materie kennen, ſind lauter Verhältniſſe, (das, was wir innere Beſtimmungen derſelben nennen, iſt nur comparativ innerlich;) aber es ſind darunter ſelbſtſtändige und beharrliche, dadurch uns ein beſtimmter Gegenſtand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von dieſen Verhältniſſen abſtrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erſcheinung, nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenſtande in abſtracto, wohl aber alle Möglichkeit eines ſolchen, der nach bloßen Begriffen beſtimmbar iſt, d. i. eines Noumenon. Freylich macht es ſtutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältniſſen beſtehen ſolle, aber ein ſolches Ding iſt auch bloße Erſcheinung, und kann gar nicht durch reine Categorien gedacht werden; es beſteht ſelbſt in dem bloßen Verhältniſſe von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben ſo kann man Verhältniſſe der Dinge in abſtracto, wenn man es mit bloßen Begriffen anfängt, wohl nicht anders den-

ken, als daß eines die Urſache von Beſtimmungen in dem andern ſey; denn das iſt unſer Verſtandesbegriff von Verhältniſſen ſelbſt. Allein da wir alsdenn von aller Anſchauung abſtrahiren, ſo fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander ſeinen Ort beſtimmen kann, nämlich die Form der Sinnlichkeit (der Raum), weg, der doch vor aller empiriſchen Cauſalität vorhergeht.

Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenſtänden diejenigen Dinge verſtehen, die durch reine Categorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, ſo ſind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unſerer Verſtandesbegriffe iſt bloß die Art unſerer ſinnlichen Anſchauung, wodurch uns Gegenſtände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abſtrahiren, ſo haben die erſtern gar keine Beziehung auf irgend ein Object. Ja wenn man auch eine andere Art der Anſchauung, als dieſe unſere ſinnliche iſt, annehmen wollte, ſo würden doch unſere Functionen zu denken in Anſehung derſelben von gar keiner Bedeutung ſeyn. Verſtehen wir darunter nur Gegenſtände einer nichtſinnlichen Anſchauung, von denen unſere Categorien zwar freylich nicht gelten, und von denen wir alſo gar keine Erkenntniß (weder Anſchauung, noch Begriff) jemals haben können, ſo müſſen Noumena in dieſer bloß negativen Bedeutung allerdings zugelaſſen werden: da ſie denn nichts anders ſagen, als: daß unſere Art der Anſchauung nicht auf alle Dinge, ſondern bloß auf Ge-

genſtände unſerer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt iſt, und mithin für irgend eine andere Art Anſchauung, und alſo auch für Dinge als Objecte derſelben, Platz übrig bleibt. Aber alsdenn iſt der Begriff eines Noumenon problematiſch, d. i. die Vorſtellung eines Dinges, von dem wir weder ſagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich ſey, indem wir gar keine Art der Anſchauung, als unſere ſinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Categorien, keine von beiden aber einem außerſinnlichen Gegenſtande angemeſſen iſt. Wir können daher das Feld der Gegenſtände unſeres Denkens über die Bedingungen unſerer Sinnlichkeit darum noch nicht poſitiv erweitern, und außer den Erſcheinungen noch Gegenſtände des reinen Denkens, d. i. Noumena, annehmen, weil jene keine anzugebende poſitive Bedeutung haben. Denn man muß von den Categorien eingeſtehen: daß ſie allein noch nicht zur Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt zureichen, und ohne die data der Sinnlichkeit bloß ſubjective Formen der Verſtandeseinheit, aber ohne Gegenſtand, ſeyn würden. Das Denken iſt zwar an ſich kein Product der Sinne, und ſo fern durch ſie auch nicht eingeſchränkt, aber darum nicht ſo fort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beytritt der Sinnlichkeit, weil es alsdenn ohne Object iſt. Man kann auch das Noumenon nicht ein ſolches Object nennen; denn dieſes bedeutet eben den problematiſchen Begriff von einem Gegenſtande für eine ganz an-

dere Anſchauung und einen ganz anderen Verſtand, als der unſrige, der mithin ſelbſt ein Problem iſt. Der Begriff des Noumenon iſt alſo nicht der Begriff von einem Object, ſondern die unvermeidlich mit der Einſchränkung unſerer Sinnlichkeit zuſammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anſchauung ganz entbundene Gegenſtände geben möge, welche Frage nur unbeſtimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die ſinnliche Anſchauung nicht auf alle Dinge ohne Unterſchied geht, für mehr und andere Gegenſtände Platz übrig bleibe, ſie alſo nicht ſchlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines beſtimmten Begriffs aber (da keine Categorie dazu tauglich iſt) auch nicht als Gegenſtände für unſern Verſtand behauptet werden können.

Der Verſtand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum ſein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnet, daß ſie ſich nicht anmaße, auf Dinge an ſich ſelbſt zu gehen, ſondern lediglich auf Erſcheinungen, ſo denkt er ſich einen Gegenſtand an ſich ſelbſt, aber nur als transſcendentales Object, das die Urſache der Erſcheinung (mithin ſelbſt nicht Erſcheinung) iſt, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Subſtanz ꝛc. gedacht werden kann, (weil dieſe Begriffe immer ſinnliche Formen erfordern, in denen ſie einen Gegenſtand beſtimmen;) wovon alſo völlig unbekannt iſt, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen ſey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene

weg-

wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieſes Object Noumenon nennen, darum, weil die Vorſtellung von ihm nicht ſinnlich iſt, ſo ſteht dieſes uns frey. Da wir aber keine von unſeren Verſtandesbegriffen darauf anwenden können; ſo bleibt dieſe Vorſtellung doch für uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unſerer ſinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu laſſen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verſtand ausfüllen können.

Die Critik des reinen Verſtandes erlaubt es alſo nicht, ſich ein neues Feld von Gegenſtänden, außer denen, die ihm als Erſcheinungen vorkommen können, zu ſchaffen, und in intelligibele Welten, ſogar nicht einmal in ihren Begriff, auszuſchweifen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allerſcheinbarſte Art verleitet, und allerdings entſchuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin: daß der Gebrauch des Verſtandes, wider ſeine Beſtimmung, transſcendental gemacht, und die Gegenſtände, d. i. mögliche Anſchauungen, ſich nach Begriffen, nicht aber Begriffe ſich nach möglichen Anſchauungen (als auf denen allein ihre objective Gültigkeit beruht) richten müſſen. Die Urſache hievon aber iſt wiederum: daß die Apperception, und, mit ihr, das Denken vor aller möglichen beſtimmten Anordnung der Vorſtellungen vorhergeht. Wir denken alſo Etwas überhaupt, und beſtimmen es einerſeits ſinnlich, allein un-

terſcheiden doch den allgemeinen und in abſtracto vorgeſtellten Gegenſtand von dieſer Art ihn anzuſchauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn bloß durch Denken zu beſtimmen, übrig, welche zwar eine bloße logiſche Form ohne Inhalt iſt, uns aber dennoch eine Art zu ſeyn ſcheint, wie das Object an ſich exiſtire (Noumenon), ohne auf die Anſchauung zu ſehen, welche auf unſere Sinne eingeſchränkt iſt.

* * *

Ehe wir die transſcendentale Analytik verlaſſen, müſſen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an ſich von nicht ſonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollſtändigkeit des Syſtems erforderlich ſcheinen dürfte. Der höchſte Begriff, von dem man eine Transſcendentalphiloſophie anzufangen pflegt, iſt gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff vorausſetzt, ſo muß noch ein höherer angegeben werden, und dieſer iſt der Begriff von einem Gegenſtande überhaupt (problematiſch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts ſey). Weil die Categorien die einzigen Begriffe ſind, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ſo wird die Unterſcheidung eines Gegenſtandes, ob er Etwas, oder Nichts ſey, nach der Ordnung und Anweiſung der Categorien fortgehen.

1) Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem iſt der, ſo alles aufhebt, d. i. **Keines**, entgegengeſetzt, und ſo iſt der Gegenſtand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anſchauung correſpondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenſtand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müſſen, (ens rationis) oder wie etwa gewiſſe neue Grundkräfte, die man ſich denkt, zwar ohne Widerſpruch, aber auch ohne Beyſpiel aus der Erfahrung gedacht werden, und alſo nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müſſen.

2) Realität iſt Etwas, Negation iſt Nichts, nämlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenſtandes, wie der Schatten, die Kälte, (nihil privativum.)

3) Die bloße Form der Anſchauung, ohne Subſtanz, iſt an ſich kein Gegenſtand, ſondern die bloß formale Bedingung deſſelben (als Erſcheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar Etwas ſind, als Formen anzuſchauen, aber ſelbſt keine Gegenſtände ſind, die angeſchaut werden, (ens imaginarium).

4)

4) Der Gegenſtand eines Begriffs, der ſich ſelbſt wiſderſpricht, iſt Nichts, weil der Begriff nichts iſt, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwey Seiten, (nihil negativum).

Die Tafel dieſer Eintheilung des Begriffs von Nichts (denn die dieſer gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von ſelber,) würde daher ſo angelegt werden müſſen:

Nichts,
als

1.
Leerer Begriff ohne Gegenſtand,
ens rationis.

2.	3.
Leerer Gegenſtand eines Begriffs, nihil privativum.	Leere Anſchauung ohne Gegenſtand, ens imaginarium.

4.
Leerer Gegenſtand ohne Begriff,
nihil negativum.

Man ſiehet, daß das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n. 4.) dadurch unterſchieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es bloß Erdichtung (obzwar nicht widerſprechende) iſt, dieſes aber der Möglichkeit entgegengeſetzt iſt, indem der Begriff ſogar ſich ſelbſt aufhebt. Beyde ſind

aber

aber leere Begriffe. Dagegen ſind das nihil privativum (n. 2.) und ens imaginarium (n. 3.) leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, ſo kann man ſich auch keine Finſterniß, und, wenn nicht ausgedehnte Weſen wahrgenommen worden, keinen Raum vorſtellen. Die Negation ſowohl, als die bloße Form der Anſchauung, ſind, ohne ein Reales, keine Objecte.

Der Transſcendentalen Logik Zweyte Abtheilung.

Die Transſcendentale Dialectik.

Einleitung.

I. Vom transſcendentalen Scheine.

Wir haben oben die Dialectik überhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, ſie ſey eine Lehre der Wahrſcheinlichkeit; denn dieſe iſt Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniß alſo zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich iſt, ~~und~~ mithin von dem analytiſchen Theile der Logik nicht getrennt werden muß. Noch weniger dürfen Erſcheinung und Schein für einerley gehalten

halten

halten werden. Denn Wahrheit oder Schein ſind nicht im Gegenſtande, ſo fern er angeſchaut wird, ſondern im Urtheile über denſelben, ſo fern er gedacht wird. Man kann alſo zwar richtig ſagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil ſie jederzeit richtig urtheilen, ſondern weil ſie gar nicht urtheilen. Daher ſind Wahrheit ſowohl als Irrthum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältniſſe des Gegenſtandes zu unſerm Verſtande anzutreffen. In einem Erkenntniß, das mit den Verſtandesgeſetzen durchgängig zuſammenſtimmt, iſt kein Irrthum. In einer Vorſtellung der Sinne iſt (weil ſie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kann aber von ſelbſt von ihren eigenen Geſetzen abweichen. Daher würden weder der Verſtand für ſich allein (ohne Einfluß einer andern Urſache), noch die Sinne für ſich, irren; der erſtere darum nicht, weil, wenn er bloß nach ſeinen Geſetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit dieſen Geſetzen nothwendig übereinſtimmen muß. In der Uebereinſtimmung mit den Geſetzen des Verſtandes beſteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen iſt gar kein Urtheil, weder ein wahres, noch falſches. Weil wir nun außer dieſen beiden Erkenntnißquellen keine andere haben, ſo folgt: daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verſtand bewirkt werde, wodurch es geſchieht, daß die ſubjectiven Gründe des Urtheils

mit

mit den objectiven zuſammenfließen, und dieſe von ihrer Beſtimmung abweichend machen *), ſo wie ein bewegter Körper zwar für ſich jederzeit die gerade Linie in derſelben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinige Bewegung ausſchlägt. Um die eigenthümliche Handlung des Verſtandes von der Kraft, die ſich mit einmengt, zu unterſcheiden, wird es daher nöthig ſeyn, das irrige Urtheil als die Diagonale zwiſchen zwey Kräften anzuſehen, die das Urtheil nach zwey verſchiedenen Richtungen beſtimmen, die gleichſam einen Winkel einſchließen, und jene zuſammengeſetzte Wirkung in die einfache des Verſtandes und der Sinnlichkeit aufzulöſen, welches in reinen Urtheilen a priori durch transſcendentale Ueberlegung geſchehen muß, wodurch (wie ſchon angezeigt worden) jeder Vorſtellung ihre Stelle in der ihr angemeſſenen Erkenntnißkraft angewieſen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterſchieden wird.

Unſer Geſchäfte iſt hier nicht, vom empiriſchen Scheine (z. B. dem optiſchen) zu handeln, der ſich bey dem

*) Die Sinnlichkeit, dem Verſtande untergelegt, als das Object, worauf dieſer ſeine Function anwendet, iſt der Quell realer Erkenntniſſe. Eben dieſelbe aber, ſo fern ſie auf die Verſtandeshandlung ſelbſt einfließt, und ihn zum Urtheilen beſtimmt, iſt der Grund des Irrthums.

dem empiriſchen Gebrauche ſonſt richtiger Verſtandesre- geln vorfindet, und durch welchen die Urtheilskraft, durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird, ſondern wir haben es mit dem transſcendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundſätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt iſt, als in welchem Falle wir doch wenigſtens einen Probierſtein ihrer Richtig- keit haben würden, ſondern der uns ſelbſt, wider alle Warnungen der Critik, gänzlich über den empiriſchen Gebrauch der Categorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verſtandes hinhält. Wir wollen die Grundſätze, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche dieſe Grenzen überfliegen ſollen, transſcendente Grundſätze nennen. Ich verſtehe aber unter dieſen nicht den transſcendenta- len Gebrauch oder Mißbrauch der Categorien, welches ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Critik gezü- gelten Urtheilskraft iſt, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verſtande ſein Spiel erlaubt iſt, nicht genug Acht hat; ſondern wirkliche Grundſätze, die uns zumuthen, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und ſich einen ganz neuen Boden, der überall keine De- marcation erkennt, anzumaßen. Daher ſind transſcen- dental und transſcendent nicht einerley. Die Grund- ſätze des reinen Verſtandes, die wir oben vortrugen, ſollen bloß von empiriſchem und nicht von transſcenden-

talem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche ſeyn. Ein Grundſatz aber, der dieſe Schranken wegnimmt, ja gar ſie überſchreiten gebietet, heißt transſcendent. Kann unſere Critik dahin gelangen, den Schein dieſer angemaßten Grundſätze aufzudecken, ſo werden jene Grundſätze des bloß empiriſchen Gebrauchs, im Gegenſatz mit den letzteren, immanente Grundſätze des reinen Verſtandes genannt werden können.

Der logiſche Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform beſteht, (der Schein der Trugſchlüſſe,) entſpringt lediglich aus einem Mangel der Achtſamkeit auf die logiſche Regel. So bald daher dieſe auf den vorliegenden Fall geſchärft wird, ſo verſchwindet er gänzlich. Der transſcendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn ſchon aufgedeckt und ſeine Nichtigkeit durch die transſcendentale Critik deutlich eingeſehen hat. (Z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben.) Die Urſache hievon iſt dieſe: daß in unſerer Vernunft (ſubjectiv als ein menſchliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Anſehen objectiver Grundſätze haben, und wodurch es geſchieht, daß die ſubjective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe, zu Gunſten des Verſtandes, für eine objective Nothwendigkeit, der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt, gehalten wird. Eine Illuſion, die gar nicht zu vermeiden iſt, ſo

wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher ſcheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtſtrahlen als dieſe ſehen, oder, noch mehr, ſo wenig ſelbſt der Aſtronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer ſcheine, ob er gleich durch dieſen Schein nicht betrogen wird.

Die transſcendentale Dialectik wird alſo ſich damit begnügen, den Schein transſcendentaler Urtheile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge; daß er aber auch (wie der logiſche Schein) ſogar verſchwinde, und ein Schein zu ſeyn aufhöre, das kann ſie niemals bewerkſtelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illuſion zu thun, die ſelbſt auf ſubjectiven Grundſätzen beruht, und ſie als objective unterſchiebt, anſtatt daß die logiſche Dialectik in Auflöſung der Trugſchlüſſe es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundſätze, oder mit einem gekünſtelten Scheine, in Nachahmung derſelben, zu thun hat. Es giebt alſo eine natürliche und unvermeidliche Dialectik der reinen Vernunft, nicht eine, in die ſich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntniſſen, ſelbſt verwickelt, oder die irgend ein Sophiſt, um vernünftige Leute zu verwirren, künſtlich erſonnen hat, ſondern die der menſchlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und ſelbſt, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und ſie un-

unablåſſig in augenblickliche Verirrungen zu ſtoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II.

Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transſcendentalen Scheins.

A.

Von der Vernunft überhaupt.

Alle unſere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verſtande, und endigt bey der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieſer oberſten Erkenntnißkraft eine Erklärung geben ſoll, ſo finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es giebt von ihr, wie von dem Verſtande einen bloß formalen, d. i. logiſchen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, aber auch einen realen, da ſie ſelbſt den Urſprung gewiſſer Begriffe und Grundſätze enthält, die ſie weder von den Sinnen, noch vom Verſtande entlehnt. Das erſtere Vermögen iſt nun freilich vorlängſt von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu ſchließen (zum Unterſchiede von den unmittelbaren Schlüſſen, conſequentiis immediatis,) erklärt worden; das zweyte aber, welches ſelbſt Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingeſehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logiſches und

transſcendentales Vermögen vorkommt, ſo muß ein hö-
herer Begriff von dieſer Erkenntnißquelle geſucht werden, welcher beide Begriffe unter ſich befaßt, indeſſen wir nach der Analogie mit den Verſtandesbegriffen erwarten können, daß der logiſche Begriff zugleich den Schlüſſel zum transſcendentalen, und die Tafel der Functionen der erſteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erkläreten, im erſteren Theile unſerer transſcendentalen Logik, den Verſtand durch das Vermögen der Regeln; hier unterſcheiden wir die Vernunft von demſelben dadurch, daß wir ſie das Vermögen der Principien nennen wollen.

Der Ausdruck eines Princips iſt zweydeutig, und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an ſich ſelbſt und ſeinem eigenen Urſprunge nach kein Principium iſt. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch ſogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen ſeyn, kann zum Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe dienen; er iſt darum aber nicht ſelbſt ein Principium. Die mathematiſchen Axiomen (z. B. zwiſchen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie ſeyn,) ſind ſogar allgemeine Erkenntniſſe a priori, und werden daher mit Recht, relativiſch auf die Fälle, die unter ihnen ſubſumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht ſagen, daß ich dieſe Eigenſchaft der geraden Linie, über-

haupt

haupt und an ſich, aus Principien erkenne, ſondern nur in der reinen Anſchauung.

Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So iſt denn ein jeder Vernunftſchluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. Denn der Oberſatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung deſſelben ſubſumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniß zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen kann, und der Verſtand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, ſo können dieſe denn auch, in Anſehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genannt werden.

Betrachten wir aber dieſe Grundſätze des reinen Verſtandes an ſich ſelbſt ihrem Urſprunge nach, ſo ſind ſie nichts weniger als Erkenntniſſe aus Begriffen. Denn ſie würden auch nicht einmal a priori möglich ſeyn, wenn wir nicht die reine Anſchauung, (in der Mathematik,) oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbey zögen. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe deſſen, was überhaupt geſchieht, geſchloſſen werden; vielmehr zeigt der Grundſatz, wie man allererſt von dem, was geſchieht, einen beſtimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetiſche Erkenntniſſe aus Begriffen kann der Verſtand alſo gar nicht verſchaffen, und dieſe ſind es

eigentlich, welche ich ſchlechthin Principien nenne: indeſſen, daß alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heißen können.

Es iſt ein alter Wunſch, der, wer weiß wie ſpät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal, ſtatt der endloſen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Geſetze, ihre Principien aufſuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß beſtehen, die Geſetzgebung, wie man ſagt, zu ſimplificiren. Aber die Geſetze ſind hier auch nur Einſchränkungen unſrer Freyheit auf Bedingungen, unter denen ſie durchgängig mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt; mithin gehen ſie auf etwas, was gänzlich unſer eigen Werk iſt, und wovon wir durch jene Begriffe ſelbſt die Urſache ſeyn können. Wie aber Gegenſtände an ſich ſelbſt, wie die Natur der Dinge unter Principien ſtehe und nach bloßen Begriffen beſtimmt werden ſolle, iſt, wo nicht etwas unmögliches, wenigſtens doch ſehr widerſinniſches in ſeiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt ſeyn, wie es wolle, (denn darüber haben wir die Unterſuchung noch vor uns,) ſo erhellet wenigſtens daraus: daß Erkenntniß aus Principien (an ſich ſelbſt) ganz etwas andres ſey, als bloße Verſtandeserkenntniß, die zwar auch andern Erkenntniſſen in der Form eines Princips vorgehen kann, an ſich ſelbſt aber (ſo fern ſie ſynthetiſch iſt) nicht auf bloßen Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in ſich enthält.

Der

Der Verſtand mag ein Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln ſeyn, ſo iſt die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verſtandesregeln unter Principien. Sie geht alſo niemals zunächſt auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenſtand, ſondern auf den Verſtand, um den mannigfaltigen Erkenntniſſen deſſelben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art iſt, als ſie von dem Verſtande geleiſtet werden kann.

Das iſt der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, ſo weit er, bey gänzlichem Mangel an Beyſpielen (als die erſt in der Folge gegeben werden ſollen), hat begreiflich gemacht werden können.

B.

Vom logiſchen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterſchied zwiſchen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geſchloſſen wird. Daß in einer Figur, die durch drey gerade Linien begrenzt iſt, drey Winkel ſind, wird unmittelbar erkannt; daß dieſe Winkel aber zuſammen zween rechten gleich ſind, iſt nur geſchloſſen. Weil wir des Schließens beſtändig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, ſo bemerken wir zuletzt dieſen Unterſchied nicht mehr und halten oft, wie bey dem ſogenannten Betruge der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geſchloſſen haben. Bey jedem Schluſſe

iſt ein Satz, der zum Grunde liegt, und ein anderer, nämlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, und endlich die Schlußfolge (Conſequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des erſteren verknüpft iſt. Liegt das geſchloſſene Urtheil ſchon ſo in dem erſten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorſtellung daraus abgeleitet werden kann, ſo heißt der Schluß unmittelbar (conſequentia immediata); ich möchte ihn lieber den Verſtandesſchluß nennen. Iſt aber außer der zum Grunde gelegten Erkenntniß, noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, ſo heißt der Schluß ein Vernunftſchluß. In dem Satze: alle Menſchen ſind ſterblich, liegen ſchon die Sätze: einige Menſchen ſind ſterblich, einige Sterbliche ſind Menſchen, nichts, was unſterblich iſt, iſt ein Menſch, und dieſe ſind alſo unmittelbare Folgerungen aus dem erſteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte ſind ſterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff des Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor), und er kann nur vermittelſt eines Zwiſchenurtheils aus dieſem gefolgert werden.

In jedem Vernunftſchluſſe denke ich zuerſt eine Regel (major) durch den Verſtand. Zweytens ſubſumire ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelſt der Urtheilskraft. Endlich beſtimme ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel (con-

(concluſio), mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältniß alſo, welches der Oberſatz, als die Regel, zwiſchen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorſtellt, macht die verſchiedenen Arten der Vernunftſchlüſſe aus. Sie ſind alſo gerade dreyfach, ſo wie alle Urtheile überhaupt, ſo fern ſie ſich in der Art unterſcheiden, wie ſie das Verhältniß des Erkenntniſſes im Verſtande ausdrücken, nämlich: categoriſche oder hypothetiſche oder disjunctive Vernunftſchlüſſe.

Wenn, wie mehrentheils geſchieht, die Concluſion als ein Urthel aufgegeben worden, um zu ſehen, ob es nicht aus ſchon gegebenen Urtheilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenſtand gedacht wird, fließe: ſo ſuche ich im Verſtande die Aſſertion dieſes Schlußſatzes auf, ob ſie ſich nicht in demſelben unter gewiſſen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine ſolche Bedingung, und läßt ſich das Object des Schlußſatzes unter der gegebenen Bedingung ſubſumiren, ſo iſt dieſer aus der Regel, die auch für andre Gegenſtände der Erkenntniß gilt, gefolgert. Man ſieht daraus: daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verſtandes auf die kleinſte Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchſte Einheit derſelben zu bewirken ſuche.

C.

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft iſoliren, und iſt ſie alsdenn noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entſpringen, und dadurch ſie ſich auf Gegenſtände bezieht, oder iſt ſie ein bloß ſubalternes Vermögen, gegebenen Erkenntniſſen eine gewiſſe Form zu geben, welche logiſch heißt, und wodurch die Verſtandeserkenntniſſe nur einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der erſteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, ſo viel ſich durch die Vergleichung derſelben will bewerkſtelligen laſſen? Dies iſt die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beſchäftigen. In der That iſt Mannigfaltigkeie der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verſtand mit ſich ſelbſt in durchgängigen Zuſammenhang zu bringen, ſo wie der Verſtand das Mannigfaltige der Anſchauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein ſolcher Grundſatz ſchreibt den Objecten kein Geſetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, ſie als ſolche überhaupt zu erkennen und zu beſtimmen, ſondern iſt bloß ein ſubjectives Geſetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unſeres Verſtandes, durch Vergleichung ſeiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch derſelben auf die kleinſtmögliche Zahl derſelben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Einhelligkeit, die

der Gemächlichkeit und Ausbreitung unſeres Verſtandes Vorſchub thue, zu fordern, und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben, berechtiget wäre. Mit einem Worte, die Frage iſt: ob Vernunft an ſich d. i. die reine Vernunft a priori ſynthetiſche Grundſätze und Regeln enthalte, und worin dieſe Principien beſtehen mögen?

Das formale und logiſche Verfahren derſelben in Vernunftſchlüſſen giebt uns hierüber ſchon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transſcendentale Principium derſelben in der ſynthetiſchen Erkenntniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Erſtlich geht der Vernunftſchluß nicht auf Anſchauungen, um dieſelbe unter Regeln zu bringen (wie der Verſtand mit ſeinen Categorien), ſondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn alſo reine Vernunft auch auf Gegenſtände geht, ſo hat ſie doch auf dieſe und deren Anſchauung keine unmittelbare Beziehung, ſondern nur auf den Verſtand und deſſen Urtheile, welche ſich zunächſt an die Sinne und deren Anſchauung wenden, um dieſen ihren Gegenſtand zu beſtimmen. Vernunfteinheit iſt alſo nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, ſondern von dieſer, als der Verſtandeseinheit, weſentlich unterſchieden. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, iſt gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeſchriebener Grundſatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne

ne dieſe Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebieten können.

Zweytens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußſatzes), und der Vernunftſchluß iſt ſelbſt nichts anders als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelſt eines Proſyllogismus) geſucht werden muß, ſo lange es angeht, ſo ſieht man wohl, der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauche) ſey: zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit deſſelben vollendet wird.

Dieſe logiſche Maxime kann aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin ſelbſt unbedingt iſt, gegeben, (d. i. in dem Gegenſtande und ſeiner Verknüpfung enthalten).

Ein ſolcher Grundſatz der reinen Vernunft iſt aber offenbar ſynthetiſch; denn das Bedingte bezieht ſich analytiſch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müſſen aus demſelben auch verſchiedene ſynthetiſche Sätze entſpringen, wovon der reine Verſtand

nichts

nichts weiß, als der nur mit Gegenſtänden einer mögli- chen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Syn- theſis jederzeit bedingt iſt. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich Statt hat, wird beſonders erwogen werden, nach allen den Beſtimmungen, die es von jedem Beding- ten unterſcheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen ſynthetiſchen Sätzen a priori geben.

Die aus dieſem oberſten Princip der reinen Ver- nunft entſpringende Grundſätze werden aber in Anſehung aller Erſcheinungen transſcendent ſeyn, d. i. es wird kein ihm adäquater empiriſcher Gebrauch von demſelben je- mals gemacht werden können. Er wird ſich alſo von al- len Grundſätzen des Verſtandes (deren Gebrauch völlig immanent iſt, indem ſie nur die Möglichkeit der Erfah- rung zu ihrem Thema haben,) gänzlich unterſcheiden. Ob nun jener Grundſatz: daß ſich die Reihe der Bedin- gungen (in der Syntheſis der Erſcheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt,) bis zum Unbeding- ten erſtrecke, ſeine objective Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empiriſchen Verſtan- desgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectivgültigen Vernunftſatz gebe, ſondern eine bloß logiſche Vorſchrift, ſich im Aufſteigen zu immer höhern Bedingungen, der Vollſtändigkeit derſelben zu nähern und dadurch die höchſte uns mögliche Vernunft- einheit in unſere Erkenntniß zu bringen; ob, ſage ich, dieſes Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverſtand

für

für einen transſcendentalen Grundſatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine ſolche unbeſchränkte Vollſtändigkeit übereilter Weiſe von der Reihe der Bedingungen in den Gegenſtänden ſelbſt poſtulirt; was aber auch in dieſem Falle für Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftſchlüſſe, deren Oberſatz aus reiner Vernunft genommen worden, (und der vielleicht mehr Petition als Poſtulat iſt,) und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen ſteigen, einſchleichen mögen: das wird unſer Geſchäfte in der transſcendentalen Dialectik ſeyn, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menſchlichen Vernunft verborgen ſind, entwickeln wollen. Wir werden ſie in zwey Hauptſtücke theilen, deren erſteres von den transſcendenten Begriffen der reinen Vernunft, das zweyte von transſcendenten und dialectiſchen Vernunftſchlüſſen derſelben handeln ſoll.

Der Transſcendentalen Dialectik Erſtes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandniß haben mag: ſo ſind ſie doch nicht bloß reflectirte, ſondern geſchloſſene Begriffe. Verſtandesbegriffe werden auch a priori vor

der

der Erfahrung und zum Behuf derſelben gedacht; aber ſie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erſcheinungen, in ſo fern ſie nothwendig zu einem möglichen empiriſchen Bewußtſeyn gehören ſollen. Durch ſie allein wird Erkenntniß und Beſtimmung eines Gegenſtandes möglich. Sie geben alſo zuerſt Stoff zum Schließen, und vor ihnen gehen keine Begriffe à priori von Gegenſtänden vorher, aus denen ſie könnten geſchloſſen werden. Dagegen gründet ſich ihre objective Realität doch lediglich darauf: daß, weil ſie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt ſchon vorläufig: daß er ſich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beſchränken laſſen, weil er eine Erkenntniß betrifft, von der jede empiriſche nur ein Theil iſt, (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empiriſchen Syntheſis,) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig iſt. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verſtandesbegriffe zum Verſtehen (der Wahrnehmungen). Wenn ſie das Unbedingte enthalten, ſo betreffen ſie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches ſelbſt aber niemals ein Gegenſtand der Erfahrung iſt: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüſſen aus der Erfahrung führt, und wornach ſie den Grad ihres empiriſchen Gebrauchs ſchätzet und abmiſſet, niemals aber ein

ein Glied der empiriſchen Syntheſis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, deſſen ungeachtet, objective Gültigkeit, ſo können ſie conceptus ratiocinati (richtig geſchloſſene Begriffe) heißen; wo nicht, ſo ſind ſie wenigſtens durch einen Schein des Schließens erſchlichen, und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genannt werden. Da dieſes aber allererſt in dem Hauptſtücke von den dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, ſo können wir darauf noch nicht Rückſicht nehmen, ſondern werden vorläufig, ſo wie wir die reinen Verſtandesbegriffe Categorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und ſie transſcendentale Ideen nennen, dieſe Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.

Des Erſten Buchs der transſcendentalen Dialectik

Erſter Abſchnitt.

Von den Ideen überhaupt.

Bey dem großen Reichthum unſerer Sprachen findet ſich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der ſeinem Begriffe genau anpaßt, und in deſſen Ermangelung er weder andern, noch ſo gar ſich ſelbſt recht verſtändlich werden kann. Neue Wörter

zu ſchmieden, iſt eine Anmaßung zum Geſetzgeben in Sprachen, die ſelten gelingt, und, ehe man zu dieſem verzweifelten Mittel ſchreitet, iſt es rathſam, ſich in einer todten und gelehrten Sprache umzuſehen, ob ſich daſelbſt nicht dieſer Begriff ſamt ſeinem angemeſſenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch deſſelben durch Unbehutſamkeit ihrer Urheber auch etwas ſchwankend geworden wäre, ſo iſt es doch beſſer, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu beveſtigen, (ſollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieſelbe im Sinne gehabt habe,) als ſein Geſchäfte nur dadurch zu verderben, daß man ſich unverſtändlich machte.

Um deswillen, wenn ſich etwa zu einem gewiſſen Begriffe nur ein einziges Wort vorfände, das in ſchon eingeführter Bedeutung dieſem Begriffe genau anpaßt, deſſen Unterſcheidung von andern verwandten Begriffen von großer Wichtigkeit iſt, ſo iſt es rathſam, damit nicht verſchwenderiſch umzugehen, oder es bloß zur Abwechſelung, ſynonymiſch, ſtatt anderer zu gebrauchen, ſondern ihm ſeine eigenthümliche Bedeutung ſorgfältig aufzubehalten; weil es ſonſt leichtlich geſchieht, daß, nachdem der Ausdruck die Aufmerkſamkeit nicht beſonders beſchäftigt, ſondern ſich unter dem Haufen anderer von ſehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verlohren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente ſich des Ausdrucks Idee ſo, daß man wohl ſieht, er habe darunter etwas verſtanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, ſondern welches ſogar die Begriffe des Verſtandes, mit denen ſich Ariſtoteles beſchäftigte, weit überſteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen ſind bey ihm Urbilder der Dinge ſelbſt, und nicht bloß Schlüſſel zu möglichen Erfahrungen, wie die Categorien. Nach ſeiner Meynung floſſen ſie aus der höchſten Vernunft aus, von da ſie der menſchlichen zu Theil geworden, die ſich aber jetzt nicht mehr in ihrem urſprünglichen Zuſtande befindet, ſondern mit Mühe die alten, jetzt ſehr verdunkelten, Ideen durch Erinnerung (die Philoſophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine literariſche Unterſuchung einlaſſen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philoſoph mit ſeinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts ungewöhnliches ſey, ſowohl im gemeinen Geſpräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfaſſer über ſeinen Gegenſtand äußert, ihn ſogar beſſer zu verſtehen, als er ſich ſelbſt verſtand, indem er ſeinen Begriff nicht genugſam beſtimmte, und dadurch bisweilen ſeiner eigenen Abſicht entgegen redete, oder auch dachte.

Plato bemerkte ſehr wohl, daß unſere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als bloß Erſcheinungen nach ſynthetiſcher Einheit buchſtabiren, um ſie

als

als Erfahrung leſen zu können, und daß unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkenntniſſen aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenſtand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdeſtoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngeſpinſte ſeyn.

Plato fand ſeine Ideen vorzüglich in allem was practiſch iſt *), d. i. auf Freyheit beruht, welche ihrerſeits unter Erkenntniſſen ſteht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft ſind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung ſchöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beyſpiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muſter zum Erkenntnißquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umſtänden wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweydeutiges Unding machen. Dagegen wird ein jeder inne, daß, wenn ihm jemand

*) Er dehnte ſeinen Begriff freilich auch auf ſpeculative Erkenntniſſe aus, wenn ſie nur rein und völlig a priori gegeben waren, ſo gar über die Mathematik, ob dieſe gleich ihren Gegenſtand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, ſo wenig als in der myſtiſchen Deduction dieſer Ideen oder den Uebertreibungen, dadurch er ſie gleichſam hypoſtaſirte; wiewohl die hohe Sprache, deren er ſich in dieſem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemeſſenen Auslegung ganz wohl fähig iſt.

als Muſter der Tugend vorgeſtellt wird, er doch immer das wahre Original bloß in ſeinem eigenen Kopfe habe, womit er dieſes angebliche Muſter vergleicht, und es bloß darnach ſchätzt. Dieſes iſt aber die Idee der Tugend, in Anſehung deren alle mögliche Gegenſtände der Erfahrung zwar als Beyſpiele, (Beweiſe der Thunlichkeit desjenigen im gewiſſen Grade, was der Begriff der Vernunft heiſcht,) aber nicht als Urbilder Dienſte thun. Daß niemals ein Menſch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiſet gar nicht etwas Chimäriſches in dieſem Gedanken. Denn es iſt gleichwohl alles Urtheil, über den moraliſchen Werth oder Unwerth, nur vermittelſt dieſer Idee möglich; mithin liegt ſie jeder Annäherung zur moraliſchen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, ſo weit auch die ihrem Grade nach nicht zu beſtimmende Hinderniſſe in der menſchlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

Die platoniſche Republik iſt, als ein vermeintlich auffallendes Beyſpiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich, daß der Philoſoph behauptete, niemals würde ein Fürſt wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde beſſer thun, dieſem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läßt) durch neue Bemühungen in Licht zu ſtellen, als ihn, unter dem ſehr elenden

und ſchädlichen Vorwande der Unthunlichkeit, als unnütz bey Seite zu ſetzen. Eine Verfaſſung von der größten menſchlichen Freyheit nach Geſetzen, welche machen, daß jedes Freyheit mit der andern ihrer zuſammen beſtehen kann, (nicht von der größeſten Glückſeligkeit, denn dieſe wird ſchon von ſelbſt folgen;) iſt doch wenigſtens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im erſten Entwurfe einer Staatsverfaſſung, ſondern auch bey allen Geſetzen zum Grunde legen muß, und wobey man anfänglich von den gegenwärtigen Hinderniſſen abſtrahiren muß, die vielleicht nicht ſowohl aus der menſchlichen Natur unvermeidlich entſpringen mögen, als vielmehr aus der Vernachläſſigung der ächten Ideen bey der Geſetzgebung. Denn nichts kann ſchädlicheres und eines Philoſophen unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerſtreitende Erfahrung, die doch gar nicht exiſtiren würde, wenn jene Anſtalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren ſtatt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil ſie aus Erfahrung geſchöpft worden, alle gute Abſicht vereitelt hätten. Je übereinſtimmender die Geſetzgebung und Regierung mit dieſer Idee eingerichtet wären, deſto ſeltener würden allerdings die Strafen werden, und da iſt es denn ganz vernünftig, (wie Plato behauptet,) daß bey einer vollkommenen Anordnung derſelben gar keine dergleichen nöthig ſeyn würden. Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, ſo iſt die Idee doch

ganz richtig, welche dieſes Maximum zum Urbilde aufſtellt, um nach demſelben die geſetzliche Verfaſſung der Menſchen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchſte Grad ſeyn mag, bey welchem die Menſchheit ſtehen bleiben müſſe, und wie groß alſo die Kluft, die zwiſchen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, ſeyn möge, das kann und ſoll niemand beſtimmen, eben darum, weil es Freiheit iſt, welche jede angegebene Grenze überſteigen kann.

Aber nicht bloß in demjenigen, wobey die menſchliche Vernunft wahrhafte Cauſalität zeigt, und wo Ideen wirkende Urſachen (der Handlungen und ihrer Gegenſtände) werden, nämlich im Sittlichen, ſondern auch in Anſehung der Natur ſelbſt, ſieht Plato mit Recht deutliche Beweiſe ihres Urſprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich alſo auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß ſie nur nach Ideen möglich ſeyn; daß zwar kein einzelnes Geſchöpf, unter den einzelnen Bedingungen ſeines Daſeyns, mit der Idee des Vollkommenſten ſeiner Art congruire, (ſo wenig wie der Menſch mit der Idee der Menſchheit, die er ſogar ſelbſt als das Urbild ſeiner Handlungen in ſeiner Seele trägt,) daß gleichwohl jene Ideen im höchſten Verſtande einzeln, unveränderlich, durchgängig beſtimmt, und die urſprünglichen Urſachen der Dinge ſind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im

Welt-

Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat ſey. Wenn man das Uebertriebene des Ausdrucks abſondert, ſo iſt der Geiſtesſchwung des Philoſophen, von der copeylichen Betrachtung des Phyſiſchen der Weltordnung zu der architectoniſchen Verknüpfung derſelben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzuſteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient; in Anſehung desjenigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Geſetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung ſelbſt (des Guten) allererſt möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienſt, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empiriſchen Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit, als Principien, eben durch ſie hat aufgehoben werden ſollen. Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und iſt der Quell der Wahrheit; in Anſehung der ſittlichen Geſetze aber iſt Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es iſt höchſt verwerflich, die Geſetze über das, was ich thun ſoll, von demjenigen hernehmen, oder dadurch einſchränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieſer Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philoſophie ausmacht, beſchäftigen wir uns jetzt mit einer nicht ſo glänzenden, aber doch auch nicht verdienſtloſen Arbeit, nämlich: den Boden zu jenen majeſtätiſchen

ſittlichen Gebäuden eben und baufeſt zu machen, in welchem ſich allerley Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuverſicht, auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unſicher machen. Der transſcendentale Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen, ſind es alſo, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Werth derſelben gehörig beſtimmen und ſchätzen zu können. Doch, ehe ich dieſe vorläufige Einleitung bey Seite lege, erſuche ich diejenige, denen Philoſophie am Herzen liegt, (welches mehr geſagt iſt, als man gemeiniglich antrifft,) wenn ſie ſich durch dieſes und das Nachfolgende überzeugt finden ſollten, den Ausdruck Idee ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerley Vorſtellungsarten in ſorgloſer Unordnung bezeichnet werden, gerathe, und die Wiſſenſchaft dabey einbüße. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorſtellungsart gehörig angemeſſen ſind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigenthum einer andern einzugreifen. Hier iſt eine Stufenleiter derſelben. Die Gattung iſt Vorſtellung überhaupt (repraeſentatio). Unter ihr ſteht die Vorſtellung mit Bewußtſeyn (perceptio). Eine Perception, die ſich lediglich auf das Subject, als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht, iſt Empfindung (ſentatio), eine objective Perception iſt Erkenntniß (cognitio). Dieſe iſt entweder,

weder Anſchauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht ſich unmittelbar auf den Gegenſtand und iſt einzeln; dieſer mittelbar, vermittelſt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein ſeyn kann. Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher oder reiner Begriff, und der reine Begriff, ſo fern er lediglich im Verſtande ſeinen Urſprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der ſich einmal an dieſe Unterſcheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorſtellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie iſt nicht einmal Notion (Verſtandesbegriff) zu nennen.

Des Erſten Buchs der transſcendentalen Dialectik Zweyter Abſchnitt.

Von den transſcendentalen Ideen.

Die transſcendentale Analytik gab uns ein Beyſpiel, wie die bloße logiſche Form unſerer Erkenntniß den Urſprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenſtände vorſtellen, oder vielmehr die ſynthetiſche Einheit anzeigen, welche allein

eine empiriſche Erkenntniß von Gegenſtänden möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Syntheſis der Anſchauungen verwandelt) brachte Categorien hervor, welche allen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben ſo können wir erwarten, daß die Form der Vernunftſchlüſſe, wenn man ſie auf die ſynthetiſche Einheit der Anſchauungen, nach Maaßgebung der Categorien, anwendet, den Urſprung beſonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transſcendentale Ideen nennen können, und die den Verſtandesgebrauch im Ganzen der geſamten Erfahrung nach Principien beſtimmen werden.

Die Function der Vernunft bey ihren Schlüſſen beſtand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftſchluß ſelbſt iſt ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange ſeiner Bedingung beſtimmt wird. Den Satz: Cajus iſt ſterblich, könnte ich auch bloß durch den Verſtand aus der Erfahrung ſchöpfen. Allein ich ſuche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Aſſertion überhaupt) dieſes Urtheils gegeben wird, (d. i. hier, den Begriff des Menſchen;) und nachdem ich unter dieſe Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menſchen ſind ſterblich) ſubſumirt habe: ſo beſtimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenſtandes (Cajus iſt ſterblich).

Demnach reſtringiren wir in der Concluſion eines Vernunftſchluſſes ein Prädicat auf einen gewiſſen Gegenſtand,

ſtand, nachdem wir es vorher in dem Oberſatz in ſeinem ganzen Umfange unter einer gewiſſen Bedingung gedacht haben. Dieſe vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine ſolche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Univerſalitas). Dieſer entſpricht in der Syntheſis der Anſchauungen die Allheit (Univerſitas) oder Totalität der Bedingungen. Alſo iſt der transſcendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit ſelbſt unbedingt iſt: ſo kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, ſo fern er einen Grund der Syntheſis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältniſſes es nun giebt, die der Verſtand vermittelſt der Categorien ſich vorſtellt, ſo vielerley reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird alſo erſtlich ein Unbedigtes der categoriſchen Syntheſis in einem Subject, zweytens der hypothetiſchen Syntheſis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Syntheſis der Theile in einem Syſtem zu ſuchen ſeyn.

Es giebt nämlich eben ſo viel Arten von Vernunftſchlüſſen, deren jede durch Proſyllogismen zum Unbedingten fortſchreitet, die eine zum Subject, welches ſelbſt nicht mehr Prädicat iſt, die andre zur Vorausſetzung,

die

die nichts weiter vorausſetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich iſt, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher ſind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Syntheſis der Bedingungen wenigſtens als Aufgaben, um die Einheit des Verſtandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzuſetzen, nothwendig und in der Natur der menſchlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens dieſen transſcendentalen Begriffen an einem ihnen angemeſſenen Gebrauch in concreto fehlen, und ſie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verſtand in die Richtung zu bringen, darin ſein Gebrauch, indem er aufs äußerſte erweitert, zugleich mit ſich ſelbſt durchgehends einſtimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinſchaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, ſo ſtoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren, und gleichwohl, nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweydeutigkeit, nicht ſicher brauchen können. Das Wort abſolut iſt eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemeſſen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derſelben Sprache genau anpaßt, und deſſen Verluſt, oder welches eben ſo viel iſt, ſein ſchwankender Gebrauch daher auch den Verluſt

des

des Begriffs ſelbſt nach ſich ziehen muß, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar ſehr beſchäftigt, ohne großen Nachtheil aller transſcendentalen Beurtheilung nicht entbehrt werden kann. Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an ſich ſelbſt betrachtet und alſo innerlich gelte. In dieſer Bedeutung würde absolutmöglich das bedeuten, was an ſich ſelbſt (interne) möglich iſt, welches in der That das wenigſte iſt, was man von einem Gegenſtande ſagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeſchränkt) gültig iſt, (z. B. die abſolute Herrſchaft,) und absolutmöglich würde in dieſer Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Abſicht in aller Beziehung möglich iſt, welches wiederum das meiſte iſt, was ich über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. Nun treffen zwar dieſe Bedeutungen mannigmal zuſammen. So iſt z. E. was innerlich unmöglich iſt, auch in aller Beziehung, mithin abſolut, unmöglich. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, und ich kann auf keine Weiſe ſchließen, daß, weil etwas an ſich ſelbſt möglich iſt, es darum auch in aller Beziehung, mithin abſolut möglich ſey. Ja von der abſoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß ſie keinesweges in allen Fällen von der innern abhänge, und alſo mit dieſer nicht als gleichbedeutend angeſehen werden müſſe. Deſſen Gegentheil inner=

innerlich unmöglich iſt, deſſen Gegentheil iſt freilich auch in aller Abſicht unmöglich, mithin iſt es ſelbſt abſolut nothwendig; aber ich kann nicht umgekehrt ſchließen, was abſolut nothwendig iſt, deſſen Gegentheil ſey innerlich unmöglich, d. i. die abſolute Nothwendigkeit der Dinge ſey eine innere Nothwendigkeit; denn dieſe innere Nothwendigkeit iſt in gewiſſen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindeſten Begriff verbinden können; dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz beſondere Beſtimmungen bey ſich führt. Weil nun der Verluſt eines Begriffs von großer Anwendung in der ſpeculativen Weltweisheit dem Philoſophen niemals gleichgültig ſeyn kann, ſo hoffe ich, es werde ihm die Beſtimmung und ſorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig ſeyn.

In dieſer erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts: abſolut, bedienen, und es dem bloß comparativ- oder in beſonderer Rückſicht Gültigen entgegenſetzen; denn dieſes letztere iſt auf Bedingungen reſtringirt, jenes aber gilt ohne Reſtriction.

Nun geht der transſcendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen, und endigt niemals, als bey dem ſchlechthin-, d. i. in jeder Beziehung, Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt alles dem Verſtande, der

ſich

ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält ſich allein die abſolute Totalität im Gebrauche der Verſtandesbegriffe vor, und ſucht die ſynthetiſche Einheit, welche in der Categorie gedacht wird, bis zum Schlechthinunbedingten hinauszuführen. Man kann daher dieſe die Vernunfteinheit der Erſcheinungen, ſo wie jene, wleche die Categorie ausdrückt, Verſtandeseinheit nennen. So bezieht ſich demnach die Vernunft nur auf den Verſtandesgebrauch, und zwar nicht ſo fern dieſer den Grund möglicher Erfahrung enthält, (denn die abſolute Totalität der Bedingungen iſt kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt iſt,) ſondern um ihm die Richtung auf eine gewiſſe Einheit vorzuſchreiben, von der der Verſtand keinen Begriff hat, und die darauf hinaus geht, alle Verſtandeshandlungen, in Anſehung eines jeden Gegenſtandes, in ein abſolutes Ganzes zuſammen zu faſſen. Daher iſt der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transſcendent, indeſſen daß der von den reinen Verſtandesbegriffen, ſeiner Natur nach, jederzeit immanent ſeyn muß, indem er ſich blooß auf mögliche Erfahrung einſchränkt.

Ich verſtehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Alſo ſind unſere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe transſcendenale Ideen.

Sie ſind Begriffe der reinen Vernunft; denn ſie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen. Sie ſind nicht willkührlich erdichtet, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, und beziehen ſich daher nothwendiger Weiſe auf den ganzen Verſtandesgebrauch. Sie ſind endlich transſcendent und überſteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher alſo niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transſcendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt; ſo ſagt man dem Object nach (als von einem Gegenſtande des reinen Verſtandes) ſehr viel, dem Subjecte nach aber (d. i. in Anſehung ſeiner Wirklichkeit unter empiriſcher Bedingung) eben darum ſehr wenig, weil ſie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals congruent kann gegeben werden. Weil nun das letztere im bloß ſpeculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Abſicht iſt, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben ſo viel iſt, als ob der Begriff ganz und gar verfehlet würde; ſo heißt es von einem dergleichen Begriffe: er iſt nur eine Idee. So würde man ſagen können: das abſolute Ganze aller Erſcheinungen iſt nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, ſo bleibt es ein Problem ohne alle Auflöſung. Dagegen, weil es im practiſchen Gebrauch des Verſtandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun

iſt,

iſt, ſo kann die Idee der practiſchen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben werden, ja ſie iſt die unentbehrliche Bedingung jedes practiſchen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung iſt jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht beſtimmbaren Grenzen, alſo jederzeit unter dem Einfluſſe des Begriffs einer abſoluten Vollſtändigkeit. Demnach iſt die practiſche Idee jederzeit höchſt fruchtbar und in Anſehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft ſogar Cauſalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält; daher kann man von der Weisheit nicht gleichſam geringſchätzig ſagen: ſie iſt nur eine Idee; ſondern eben darum, weil ſie die Idee von der nothwendigen Einheit allermöglichen Zwecke iſt, ſo muß ſie allem Practiſchen als urſprüngliche, zum wenigſten einſchränkende, Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transſcendentalen Vernunftbegriffen ſagen müſſen: ſie ſind nur Ideen; ſo werden wir ſie doch keinesweges für überflüſſig und nichtig anzuſehen haben. Denn, wenn ſchon dadurch kein Object beſtimmt werden kann, ſo können ſie doch im Grunde und unbemerkt dem Verſtande zum Canon ſeines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenſtand mehr erkennt, als er nach ſeinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieſer Erkenntniß beſſer und weiter geleitet wird. Zu geſchwei-

gen, daß ſie vielleicht von den Naturbegriffen zu den practiſchen einen Uebergang möglich machen, und den moraliſchen Ideen ſelbſt auf ſolche Art Haltung und Zuſammenhang mit den ſpeculativen Erkenntniſſen der Vernunft verſchaffen können. Ueber alles dieſes muß man den Aufſchluß in dem Verfolg erwarten.

Unſerer Abſicht gemäß ſetzen wir aber hier die practiſchen Ideen bey Seite, und betrachten daher die Vernunft nur im ſpeculativen, und in dieſem noch enger, nämlich nur im transſcendentalen Gebrauch. Hier müſſen wir nun denſelben Weg einſchlagen, den wir oben bey der Deduction der Categorien nahmen; nämlich, die logiſche Form der Vernunfterkenntniß erwägen, und ſehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objecte an ſich ſelbſt, als ſynthetiſch a priori beſtimmt, in Anſehung einer oder der andern Function der Vernunft, anzuſehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewiſſen logiſchen Form der Erkenntniß betrachtet, iſt das Vermögen zu ſchließen, d. i. mittelbar (durch die Subſumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil iſt die allgemeine Regel (Oberſatz, Major). Die Subſumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel iſt der Unterſatz (Minor). Das wirkliche Urtheil, welches die Aſſertion der Regel zu dem ſubſumirten Falle ausſagt, iſt der Schlußſatz

(Con-

(Concluſio). Die Regel nämlich ſagt etwas allgemein unter einer gewiſſen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel ſtatt. Alſo wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der dieſe Bedingung bey ſich führt) als gültig angeſehen. Man ſiehet leicht, daß die Vernunft durch Verſtandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntniſſe gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Körper ſind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entfernteren Erkenntniß (worin der Begriff des Körpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthält,) anfange: alles Zuſammengeſetzte iſt veränderlich; von dieſem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des erſteren ſteht: die Körper ſind zuſammengeſetzt; und von dieſem allererſt zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkenntniß (veränderlich) mit dem vorliegenden verknüpft: folglich ſind die Körper veränderlich; ſo bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämiſſen) zu einer Erkenntniß (Concluſion) gelanget. Nun läßt ſich eine jede Reihe, deren Exponent (des categoriſchen oder hypothetiſchen Urtheils) gegeben iſt, fortſetzen; mithin führet eben dieſelbe Vernunfthandlung zur ratiocinatio polyſyllogiſtica, welches eine Reihe von Schlüſſen iſt, die entweder auf der Seite der Bedingungen (per proſyllogiſmos), oder

des Bedingten (per epiſyllogismos), in unbeſtimmte Weiten fortgeſetzt werden kann.

Man wird aber bald inne, daß die Kette, oder Reihe der Proſyllogismen, d. i. der gefolgerten Erkenntniſſe auf der Seite der Gründe, oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntniß, mit andern Worten: die aufſteigende Reihe der Vernunftſchlüſſe, ſich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müſſe, als die abſteigende Reihe, d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Epiſyllogismen. Denn, da im erſteren Falle das Erkenntniß (concluſio) nur als bedingt gegeben iſt: ſo kann man zu demſelben vermittelſt der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigſtens unter der Vorausſetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben ſind, (Totalität in der Reihe der Prämiſſen,) weil nur unter deren Vorausſetzung das vorliegende Urtheil a priori möglich iſt; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine werdende und nicht ſchon ganz vorausgeſetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher, wenn eine Erkenntniß als bedingt angeſehen wird, ſo iſt die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufſteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzuſehen. Wenn aber eben dieſelbe Erkenntniß zugleich als Bedingung anderer Erkenntniſſe angeſehen

ſehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in abſteigender Linie ausmachen, ſo kann die Vernunft ganz gleichgültig ſeyn, wie weit dieſer Fortgang ſich a parte poſteriori erſtrecke, und ob gar überall Totalität dieſer Reihe möglich ſey; weil ſie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Concluſion nicht bedarf, indem dieſe durch ihre Gründe a parte priori ſchon hinreichend beſtimmt und geſichert iſt. Es mag nun ſeyn, daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämiſſen ein Erſtes habe, als oberſte Bedingung, oder nicht, und alſo a parte priori ohne Grenzen; ſo muß ſie doch Totalität der Bedingung enthalten, geſetzt, daß wir niemals dahin gelangen könnten, ſie zu faſſen, und die ganze Reihe muß unbedingt wahr ſeyn, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entſpringende Folgerung angeſehen wird, als wahr gelten ſoll. Dieſes iſt eine Foderung der Vernunft, die ihr Erkenntniß als a priori beſtimmt und als nothwendig ankündigt, entweder an ſich ſelbſt, und denn bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet iſt, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die ſelbſt unbedingter Weiſe wahr iſt.

Des
Erſten Buchs der transſcendentalen
Dialectik

Dritter Abſchnitt.

Syſtem der transſcendentalen Ideen.

Wir haben es hier nicht mit einer logiſchen Dialectik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, und lediglich den falſchen Schein in der Form der Vernunftſchlüſſe aufdeckt, ſondern mit einer transſcendentalen, welche völlig a priori, den Urſprung gewiſſer Erkenntniſſe aus reiner Vernunft und geſchloſſener Begriffe, deren Gegenſtand empiriſch gar nicht gegeben werden kann, die alſo gänzlich außer dem Vermögen des reinen Verſtandes liegen, enthalten ſoll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transſcendentale Gebrauch unſerer Erkenntniß sowohl in Schlüſſen, als Urtheilen, auf den logiſchen haben muß, abgenommen: daß es nur drey Arten von dialectiſchen Schlüſſen geben werde, die ſich auf die dreyerley Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntniſſen gelangen kann, und daß in allem ihr Geſchäfte ſey, von der bedingten Syntheſis, an die der Verſtand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzuſteigen, die er niemals erreichen kann.

Nun iſt das Allgemeine aller Beziehung, die unſere Vorſtellungen haben können, 1) die Beziehung aufs

Subject, 2) die Beziehung auf Objecte, und zwar entweder als Erſcheinungen, oder als Gegenſtände des Denkens überhaupt. Wenn man dieſe Untereintheilung mit der obern verbindet, ſo iſt alles Verhältniß der Vorſtellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreyfach: 1. das Verhältniß zum Subject, 2. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erſcheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der ſynthetiſchen Einheit der Vorſtellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transſcendentale Ideen) aber mit der unbedingten ſynthetiſchen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transſcendentale Ideen ſich unter drey Claſſen bringen laſſen, davon die erſte die abſolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects, die zweyte die abſolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erſcheinung, die dritte die abſolute Einheit der Bedingung aller Gegenſtände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subject iſt der Gegenſtand der Pſychologie; der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Welt) der Gegenſtand der Cosmologie, und das Ding, welches die oberſte Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, (das Weſen aller Weſen) der Gegenſtand aller Theologie. Alſo giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transſcendentalen Seelenlehre (pſychologia rationalis), zu einer transſcendentalen

Weltwiſſenſchaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transſcendentalen Gotteserkenntniß (Theologia transſcendentalis) an die Hand. Der bloße Entwurf ſogar zu einer ſowohl als der andern dieſer Wiſſenſchaften, ſchreibt ſich gar nicht von dem Verſtande her, ſelbſt wenn er gleich mit dem höchſten logiſchen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüſſen, verbunden wäre, um von einem Gegenſtande deſſelben (Erſcheinung) zu allen anderen bis in die entlegenſten Glieder der empiriſchen Syntheſis fortzuſchreiten, ſondern iſt lediglich ein reines und ächtes Product, oder Problem, der reinen Vernunft.

Was unter dieſen drey Titeln aller transſcendentalen Ideen für modi der reinen Vernunftbegriffe ſtehen, wird in dem folgenden Hauptſtücke vollſtändig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Categorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht ſich niemals geradezu auf Gegenſtände, ſondern auf die Verſtandesbegriffe von denſelben. Eben ſo wird ſich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen laſſen, wie die Vernunft lediglich durch den ſynthetiſchen Gebrauch eben derſelben Function, deren ſie ſich zum categoriſchen Vernunftſchluſſe bedient, nothwendiger Weiſe auf den Begriff der abſoluten Einheit des denkenden Subjects kommen müſſe, wie das logiſche Verfahren in hypothetiſchen Ideen die vom Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloße Form des dis-

junctiven Vernunftſchluſſes den hoͤchſten Vernunftbegriff von einem Weſen aller Weſen nothwendiger Weiſe nach ſich ziehen muͤſſe; ein Gedanke, der beym erſten Anblick aͤußerſt paradox zu ſeyn ſcheint.

Von dieſen transſcendentalen Ideen iſt eigentlich keine objective Deduction moͤglich, ſo wie wir ſie von den Categorien liefern konnten. Denn in der That haben ſie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden koͤnnte, eben darum, weil ſie nur Ideen ſind. Aber eine ſubjective Anleitung derſelben aus der Natur unſerer Vernunft konnten wir unternehmen, und die iſt im gegenwaͤrtigen Hauptſtuͤcke auch geleiſtet worden.

Man ſieht leicht, daß die reine Vernunft nichts anders zur Abſicht habe, als die abſolute Totalitaͤt der Syntheſis auf der Seite der Bedingungen, (es ſey der Inhaͤrenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz,) und daß ſie mit der abſoluten Vollſtaͤndigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu ſchaffen habe. Denn nur allein jener bedarf ſie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszuſetzen, und ſie dadurch dem Verſtande a priori zu geben. Iſt aber eine vollſtaͤndig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, ſo bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Anſehung der Fortſetzung der Reihe; denn der Verſtand thut jeden Schritt abwaͤrts,

von der Bedingung zum Bedingten, von ſelber. Auf ſolche Weiſe dienen die transſcendentalen Ideen nur zum Aufſteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Anſehung des Hinabgehens zum Bedingten aber, giebt es zwar einen weit erſtreckten logiſchen Gebrauch, den unſere Vernunft von den Verſtandesgeſetzen macht, aber gar keinen transſcendentalen, und, wenn wir uns von der abſoluten Totalität einer ſolchen Syntheſis (des progreſſus) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, ſo iſt dieſes ein Gedankending (ens rationis), welches nur willkührlich gedacht, und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgeſetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität ſeiner Bedingungen, aber nicht ſeiner Folgen vorausgeſetzt. Folglich iſt ein ſolcher Begriff keine transſcendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu thun haben.

Zuletzt wird man auch gewahr: daß unter den transſcendentalen Ideen ſelbſt ein gewiſſer Zuſammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft, vermittelſt ihrer, alle ihre Erkenntniſſe in ein Syſtem bringe. Von der Erkenntniß ſeiner ſelbſt (der Seele) zur Welterkenntniß, und, vermittelſt dieſer, zum Urweſen fortzugehen, iſt ein ſo natürlicher Fortſchritt, daß er dem logiſchen Fortgange der Vernunft von den

Prä-

Prämiſſen zum Schlußſatze ähnlich ſcheint*). Ob nun hier wirklich eine Verwandtſchaft von der Art, als zwiſchen dem logiſchen und transſcendentalen Verfahren, insgeheim zum Grunde liege, iſt auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieſer Unterſuchungen allererſt erwarten muß. Wir haben vorläufig unſern Zweck ſchon erreicht, da wir die transſcenden-

*) Die Metaphyſik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforſchung nur drey Ideen: Gott, Freyheit, und Unſterblichkeit, ſo daß der zweyte Begriff, mit dem erſten verbunden, auf den dritten, als einen nothwendigen Schlußſatz, führen ſoll. Alles, womit ſich dieſe Wiſſenſchaft ſonſt beſchäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu dieſen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf ſie nicht zum Behuf der Naturwiſſenſchaft, ſondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einſicht in dieſelben würde Theologie, Moral, und durch beyder Verbindung, Religion, mithin die höchſten Zwecke unſeres Daſeyns, bloß vom ſpeculativen Vernunftvermögen und ſonſt von nichts anderem abhängig machen. In einer ſyſtematiſchen Vorſtellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die ſynthetiſche, die ſchicklichſte ſeyn, aber in der Bearbeitung, die vor ihr nothwendig vorhergehen muß, wird die analytiſche, welche dieſe Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemeſſener ſeyn, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand giebt, der Seelenlehre, zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntniß Gottes fortgehen, unſeren großen Entwurf zu vollziehen.

dentalen Begriffe der Vernunft, die ſich ſonſt gewöhnlich in der Theorie der Philoſophen unter andere miſchen, ohne daß dieſe ſie einmal von Verſtandesbegriffen gehörig unterſcheiden, aus dieſer zweydeutigen Lage haben herausziehen, ihren Urſprung, und dadurch zugleich ihre beſtimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben und ſie in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange haben vorſtellen können, wodurch ein beſonderes Feld für die reine Vernunft abgeſteckt und eingeſchränkt wird.

Der
Transſcendentalen Dialectik
Zweytes Buch.

Von den
dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft.

Man kann ſagen, der Gegenſtand einer bloßen transſcendentalen Idee ſey etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich dieſe Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren urſprünglichen Geſetzen erzeugt worden. Denn in der That iſt auch von einem Gegenſtande, der der Foderung der Vernunft adäquat ſeyn ſoll, kein Verſtandesbegriff möglich, d. i. ein ſolcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anſchaulich gemacht werden kann. Beſſer würde man ſich doch, und mit weniger Gefahr des Mißverſtändniſſes, ausdrücken, wenn

man

man ſagte: daß wir vom Object, welches einer Idee correſpondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematiſchen Begriff, haben können.

Nun beruhet wenigſtens die transſcendentale (ſubjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftſchluß auf ſolche Ideen gebracht werden. Alſo wird es Vernunftſchlüſſe geben, die keine empiriſche Prämiſſen enthalten, und vermittelſt deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes ſchließen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, durch einen unvermeidlichen Schein, objective Realität geben. Dergleichen Schlüſſe ſind in Anſehung ihres Reſultats alſo eher vernünftelnde, als Vernunftſchlüſſe zu nennen; wiewohl ſie ihrer Veranlaſſung wegen, wohl den letzteren Namen führen können, weil ſie doch nicht erdichtet, oder zufällig entſtanden, ſondern aus der Natur der Vernunft entſprungen ſind. Es ſind Sophiſticationen, nicht der Menſchen, ſondern der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte unter allen Menſchen ſich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann.

Dieſer dialectiſchen Vernunftſchlüſſe giebt es alſo nur dreyerley Arten, ſo vielfach, als die Ideen ſind, auf die ihre Schlußſätze auslaufen. In dem Vernunftſchluſſe der erſten Claſſe ſchließe ich von dem transſcendentalen

Be-

Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die abſolute Einheit dieſes Subjects ſelber, von welchem ich auf dieſe Weiſe gar keinen Begriff habe. Dieſen dialectiſchen Schluß werde ich den transſcendentalen Paralogismus nennen. Die zweyte Claſſe der vernünftelnden Schlüſſe iſt auf den transſcendentalen Begriff der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung überhaupt, angelegt, und ich ſchließe daraus, daß ich von der unbedingten ſynthetiſchen Einheit der Reihe auf einer Seite, jederzeit einen ſich ſelbſt widerſprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenſtehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zuſtand der Vernunft bey dieſen dialectiſchen Schlüſſen, werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich ſchließe ich, nach der dritten Art vernünftelnder Schlüſſe, von der Totalität der Bedingungen, Gegenſtände überhaupt, ſo fern ſie mir gegeben werden können, zu denken, auf die abſolute ſynthetiſche Einheit aller Beingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transſcendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Weſen aller Weſen, welches ich durch einen transſcendentalen Begriff noch weniger kenne, und von deſſen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Dieſen dialectiſchen Vernunftſchluß werde ich Ideal der reinen Vernunft nennen.

Des

Des Zweyten Buchs der transſcendentalen Dialectik Erſtes Hauptſtück.

Von den Paralogiſmen der reinen Vernunft.

Der logiſche Paralogiſmus beſteht in der Falſchheit eines Vernunftſchluſſes der Form nach, ſein Inhalt mag übrigens ſeyn, welcher er wolle. Ein transſcendentaler Paralogiſmus aber hat einen transſcendentalen Grund: der Form nach falſch zu ſchließen. Auf ſolche Weiſe wird ein dergleichen Fehlſchluß in der Natur der Menſchenvernunft ſeinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illuſion bey ſich führen.

Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liſte der transſcendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im mindeſten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieſes iſt der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man ſieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transſcendentalen ſey, und alſo unter dieſen jederzeit mit begriffen werde, und daher eben ſowohl transſcendental ſey, aber keinen beſondern Titel haben könne, weil er nur dazu

dient,

dient, alles Denken, als zum Bewußtſeyn gehörig, aufzuführen. Indeſſen, ſo rein er auch vom Empiriſchen (dem Eindrucke der Sinne) iſt, ſo dient er doch dazu, zweyerley Gegenſtände aus der Natur unſerer Vorſtellungskraft zu unterſcheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenſtand des inneren Sinnes, und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenſtand äußerer Sinne iſt, heißt Körper. Demnach bedeutet der Ausdruck Ich, als ein denkend Weſen, ſchon den Gegenſtand der Pſychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wiſſen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto beſtimmt) aus dieſem Begriffe Ich, ſo fern er bey allem Denken vorkommt, geſchloſſen werden kann.

Die rationale Seelenlehre iſt nun wirklich ein Unterfangen von dieſer Art; denn, wenn das mindeſte Empiriſche meines Denkens, irgend eine beſondere Wahrnehmung meines inneren Zuſtandes, noch unter die Erkenntnißgründe dieſer Wiſſenſchaft gemiſcht würde, ſo wäre ſie nicht mehr rationale, ſondern empiriſche Seelenlehre. Wir haben alſo ſchon eine angebliche Wiſſenſchaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden, und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz ſchicklich, und der Natur einer Transſcendental-Philoſophie gemäß unterſuchen können. Man darf ſich daran nicht ſtoßen, daß ich doch an dieſem Satze, der die Wahrnehmung ſeiner ſelbſt ausdrückt, eine innere Erfahrung

habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, niemals rein, ſondern zum Theil auf ein empiriſches Principium gegründet ſey. Denn dieſe innere Wahrnehmung iſt nichts weiter, als die bloße Apperception: Ich denke; welche ſogar alle transſcendentale Begriffe möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Subſtanz, die Urſache ꝛc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein beſonderer Unterſchied derſelben und Beſtimmung empiriſch gegeben iſt, kann nicht als empiriſche Erkenntniß, ſondern muß als Erkenntniß des Empiriſchen überhaupt angeſehen werden, und gehört zur Unterſuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transſcendental iſt. Das mindeſte Object der Wahrnehmung (z. B. nur Luſt oder Unluſt), welche zu der allgemeinen Vorſtellung des Selbſtbewußtſeyns hinzu käme, würde die rationale Pſychologie ſogleich in eine empiriſche verwandeln.

Ich denke, iſt der alleinige Text der rationalen Pſychologie, aus welchem ſie ihre ganze Weisheit auswickeln ſoll. Man ſieht leicht, daß dieſer Gedanke, wenn er auf einen Gegenſtand (mich ſelbſt) bezogen werden ſoll, nichts anders, als transſcendentale Prädicate deſſelben enthalten könne; weil das mindeſte empiriſche Prädicat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wiſſenſchaft von aller Erfahrung, verderben würde.

Wir werden aber hier bloß dem Leitfaden der Categorien zu folgen haben, nur, da hier zuerſt ein Ding, Ich, als denkend Weſen, gegeben worden, ſo werden wir zwar die obige Ordnung der Categorien unter einander, wie ſie in ihrer Tafel vorgeſtellet iſt, nicht verändern, aber doch hier von der Categorie der Subſtanz anfangen, dadurch ein Ding an ſich ſelbſt vorgeſtellet wird, und ſo ihrer Reihe rückwärts nachgehen. Die Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles übrige, was ſie nur enthalten muß, abgeleitet werden muß, iſt demnach folgende:

1.

Die Seele iſt
Subſtanz.

2.

Ihrer Qualität nach
einfach.

3.

Den verſchiedenen Zeiten nach
in welchen ſie da iſt, numeriſch-identiſch, d. i. Einheit (nicht Vielheit).

4.

Im Verhältniſſe
zu möglichen Gegenſtänden im Raume *),

Aus

*) Der Leſer, der aus dieſen Ausdrücken in ihrer transſcendentalen Abgezogenheit, nicht ſo leicht den pſychologiſchen Sinn derſelben, und warum das letztere Attribut der Seele zur Categorie der Exiſtenz gehöre, errathen wird,

Aus dieſen Elementen entſpringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre, lediglich durch die Zuſammenſetzung, ohne im mindeſten ein anderes Principium zu erkennen. Dieſe Subſtanz, bloß als Gegenſtand des inneren Sinnes, giebt den Begriff der Immaterialitåt; als einfache Subſtanz, der Incorruptibilitåt; die Identitåt derſelben, als intellectueller Subſtanz, giebt die Perſonalitåt; alle dieſe drey Stůcke zuſammen die Spiritualitåt; das Verhåltniß zu den Gegenſtånden im Raume giebt das Commercium mit Kórpern; mithin ſtellet ſie die denkende Subſtanz, als das Principium des Lebens in der Materie d. i. ſie als Seele (anima) und als den Grund der Animalitåt vor; dieſe durch die Spiritualitåt eingeſchrånkt, Immortalitåt.

Hierauf beziehen ſich nun vier Paralogiſmen einer transſcendentalen Seelenlehre, welche fålſchlich fůr eine Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, von der Natur unſeres denkenden Weſens, gehalten wird. Zum Grunde

wird, wird ſie in dem Folgenden hinreichend erklårt und gerechtfertigt finden. Uebrigens habe ich wegen der lateiniſchen Ausdrůcke, die ſtatt der gleichbedeutenden deutſchen, wider den Geſchmack der guten Schreibart, eingefloſſen ſind, ſowohl bey dieſem Abſchnitte, als auch in Anſehung des ganzen Werks, zur Entſchuldigung anzufůhren: daß ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeſte Unverſtåndlichkeit erſchweren wollen.

derſelben können wir aber nichts anders legen, als die einfache und für ſich ſelbſt an Inhalt gänzlich leere Vorſtellung: Ich; von der man nicht einmal ſagen kann, daß ſie ein Begriff ſey, ſondern ein bloßes Bewußtſeyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieſes Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transſcendentales Subject der Gedanken vorgeſtellt = x, welches nur durch die Gedanken, die ſeine Prädicate ſind, erkannt wird, und wovon wir, abgeſondert, niemals den mindeſten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beſtändigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns ſeiner Vorſtellung jederzeit ſchon bedienen müſſen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen, eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen iſt, weil das Bewußtſeyn an ſich nicht ſowohl eine Vorſtellung iſt, die ein beſonderes Object unterſcheidet, ſondern eine Form derſelben überhaupt, ſo fern ſie Erkenntniß genannt werden ſoll; denn von der allein kann ich ſagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.

Es muß aber gleich anfangs befremdlich ſcheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin bloß eine Beſchaffenheit meines Subjects iſt, zugleich für alles, was denkt, gültig ſeyn ſolle, und daß wir auf einen empiriſch ſcheinenden Satz ein apodictiſches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaßen können, nämlich: daß alles, was denkt, ſo beſchaffen ſey, als der Ausſpruch des Selbſtbewußtſeyns es an mir ausſagt.

ſagt. Die Urſache aber hievon liegt darin: daß wir den Dingen a priori alle die Eigenſchaften nothwendig beylegen müſſen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir ſie allein denken. Nun kann ich von einem denkenden Weſen durch keine äußere Erfahrung, ſondern bloß durch das Selbſtbewußtſeyn die mindeſte Vorſtellung haben. Alſo ſind dergleichen Gegenſtände nichts weiter, als die Uebertragung dieſes meines Bewußtſeyns auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Weſen vorgeſtellt werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hiebey nur problematiſch genommen; nicht ſo fern er eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalten mag, (das Carteſianiſche cogito, ergo ſum,) ſondern ſeiner bloßen Möglichkeit nach, um zu ſehen, welche Eigenſchaften aus einem ſo einfachen Satze auf das Subject deſſelben (es mag dergleichen nun exiſtiren oder nicht) fließen mögen.

Läge unſerer reinen Vernunfterkenntniß von denkenden Weſen überhaupt mehr, als das cogito, zum Grunde; würden wir die Beobachtungen, über das Spiel unſerer Gedanken und die daraus zu ſchöpfende Naturgeſetze des denkenden Selbſt, auch zu Hülfe nehmen: ſo würde eine empiriſche Pſychologie entſpringen, welche eine Art der Phyſiologie des inneren Sinnes ſeyn würde, und vielleicht die Erſcheinungen deſſelben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, ſolche Eigenſchaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Ein-

fachen zu eröffnen, noch von denkenden Weſen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodictiſch zu lehren; ſie wäre alſo keine rationale Pſychologie.

Da nun der Satz: Ich denke, (problematiſch genommen,) die Form eines jeden Verſtandesurtheils überhaupt enthält, und alle Categorien als ihr Vehikel begleitet; ſo iſt klar, daß die Schlüſſe aus demſelben einen bloß transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes enthalten können, welcher alle Vermiſchung der Erfahrung ausſchlägt, und von deſſen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns ſchon zum voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn alſo durch alle Prädicamente der reinen Seelenlehre mit einem critiſchen Auge verfolgen, doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zuſammenhange fortgehen laſſen.

Zuvörderſt kann folgende allgemeine Bemerkung unſere Achtſamkeit auf dieſe Schlußart ſchärfen. Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Object, ſondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anſchauung in Abſicht auf die Einheit des Bewußtſeyns, darin alles Denken beſtehet, beſtimme, kann ich irgend einen Gegenſtand erkennen. Alſo erkenne ich mich nicht ſelbſt dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, ſondern wenn ich mir die Anſchauung meiner ſelbſt, als in Anſehung der Function des Denkens beſtimmt, bewußt bin. Alle modi des Selbſtbewußtſeyns im Denken

ken, an ſich, ſind daher noch keine Verſtandesbegriffe von Objecten, (Categorien) ſondern bloße logiſche Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenſtand, mithin mich ſelbſt auch nicht als Gegenſtand, zu erkennen geben. Nicht das Bewußtſeyn des Beſtimmenden, ſondern nur die des beſtimmbaren Selbſt, d. i. meiner inneren Anſchauung (ſo fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperception im Denken gemäß verbunden werden kann), iſt das Object.

1) In allen Urtheilen bin ich nun immer das beſtimmende Subject desjenigen Verhältniſſes, welches das Urtheil ausmacht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subject, und als etwas, was nicht bloß wie Prädicat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müſſe, iſt ein apodictiſcher und ſelbſt identiſcher Satz; aber er bedeutet nicht, daß ich, als Object, ein, für mich, ſelbſt beſtehendes Weſen, oder Subſtanz ſey. Das letztere geht ſehr weit, erfodert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (ſo fern ich bloß das denkende als ein ſolches betrachte) mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.

2) Daß das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken, ein Singular ſey, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöſet werden kann, mithin ein logiſch einfaches Subject bezeichne, liegt ſchon im Begriffe des Denkens, iſt folglich ein analytiſcher Satz; aber das bedeu-

bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Subſtanz ſey, welches ein ſynthetiſcher Satz ſeyn würde. Der Begriff der Subſtanz bezieht ſich immer auf Anſchauungen, die bey mir nicht anders als ſinnlich ſeyn können, mithin ganz außer dem Felde des Verſtandes und ſeinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn geſagt wird, daß das Ich im Denken einfach ſey. Es wäre auch wunderbar, wenn ich das, was ſonſt ſo viele Anſtalt erfodert, um in dem was die Anſchauung darlegt, das zu unterſcheiden, was darin Subſtanz ſey; noch mehr aber, ob dieſe auch einfach ſeyn könne, (wie bey den Theilen der Materie) hier ſo geradezu in der ärmſten Vorſtellung unter allen, gleichſam wie durch eine Offenbarung gegeben würde.

3) Der Satz der Identität meiner ſelbſt bey allem Mannigfaltigen, deſſen ich mir bewußt bin, iſt ein eben ſo wohl in den Begriffen ſelbſt liegender, mithin analytiſcher Satz; aber dieſe Identität des Subjects, deren ich mir in allen ſeinen Vorſtellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anſchauung deſſelben, dadurch es als Object gegeben iſt, kann alſo auch nicht die Identität der Perſon bedeuten, wodurch das Bewußtſeyn der Identität ſeiner eigenen Subſtanz, als denkenden Weſens, in allem Wechſel der Zuſtände verſtanden wird, wozu, um ſie zu beweiſen, es mit der bloßen Analyſis des Satzes, ich denke, nicht ausgerichtet ſeyn, ſondern verſchiedene

ſyn-

ſynthetiſche Urtheile, welche ſich auf die gegebene Anſchauung gründen, würden erfodert werden.

4) Ich unterſcheide meine eigene Exiſtenz, als eines denkenden Weſens, von andern Dingen außer mir (wozu auch mein Körper gehört), iſt eben ſowohl ein analytiſcher Satz; denn andere Dinge ſind ſolche, die ich als von mir unterſchieden denke. Aber ob dieſes Bewußtſeyn meiner ſelbſt ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorſtellungen gegeben werden, gar möglich ſey, und ich alſo bloß als denkend Weſen (ohne Menſch zu ſeyn) exiſtiren könne, weiß ich dadurch gar nicht.

Alſo iſt durch die Analyſis des Bewußtſeyns meiner ſelbſt im Denken überhaupt in Anſehung der Erkenntniß meiner ſelbſt als Objects nicht das mindeſte gewonnen. Die logiſche Erörterung des Denkens überhaupt wird fälſchlich für eine metaphyſiſche Beſtimmung des Objects gehalten.

Ein großer, ja ſo gar der einzige Stein des Anſtoßes wider unſere ganze Critik würde es ſeyn, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweiſen, daß alle denkende Weſen an ſich einfache Subſtanzen ſind, als ſolche alſo (welches eine Folge aus dem nämlichen Beweisgrunde iſt) Perſönlichkeit unzertrennlich bey ſich führen, und ſich ihrer von aller Materie abgeſonderten Exiſtenz bewußt ſeyn. Denn auf dieſe Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus gethan, wir wären in das Feld der Noumenen getreten, und nun ſpräche

uns niemand die Befugniß ab, in dieſem uns weiter auszubreiten, anzubauen, und, nachdem einen jeden ſein Glückſtern begünſtigt, darin Beſitz zu nehmen. Denn der Satz: ein jedes denkende Weſen, als ein ſolches, iſt einfache Subſtanz; iſt ein ſynthetiſcher Satz a priori, weil er erſtlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinausgeht und die Art des Daſeyns zum Denken überhaupt hinzuthut, und zweytens zu jenem Begriffe ein Prädicat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Alſo ſind ſynthetiſche Sätze a priori nicht bloß, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenſtände möglicher Erfahrung, und zwar als Principien der Möglichkeit dieſer Erfahrung ſelbſt, thunlich und zuläſſig, ſondern ſie können auch auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt gehen, welche Folgerung dieſer ganzen Critik ein Ende macht und gebieten würde, es beym Alten bewenden zu laſſen. Allein die Gefahr iſt hier nicht ſo groß, wenn man der Sache näher tritt.

In dem Verfahren der rationalen Pſychologie herrſcht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftſchluß dargeſtellt wird.

Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, exiſtirt auch nicht anders als Subject, und iſt alſo Subſtanz.

Nun

Nun kann ein denkendes Weſen, bloß als ein ſolches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.

Alſo exiſtirt es auch nur als ein ſolches, d. i. als Subſtanz.

Im Oberſatze wird von einem Weſen geredet, das überhaupt in jeder Abſicht, folglich auch ſo wie es in der Anſchauung gegeben werden mag gedacht werden kann. Im Unterſatze aber iſt nur von demſelben die Rede, ſo fern es ſich ſelbſt, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtſeyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anſchauung, wodurch ſie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Alſo wird per Sophiſma figurae dictionis, mithin durch einen Trugſchluß die Concluſion gefolgert *).

Daß

*) Das Denken wird in beyden Prämiſſen in ganz verſchiedener Bedeutung genommen; im Oberſatze, wie es auf ein Object überhaupt (mithin wie es in der Anſchauung gegeben werden mag) geht; im Unterſatze aber nur, wie es in der Beziehung auf Selbſtbewußtſeyn beſtehet, wobey alſo an gar kein Object gedacht wird, ſondern nur die Beziehung auf Sich, als Subject, (als die Form des Denkens) vorgeſtellt wird. Im erſteren wird von Dingen geredet, die nicht anders als Subjecte gedacht werden können: im zweyten aber nicht von Dingen, ſondern vom Den

Daß dieſe Auflöſung des berühmten Arguments in einem Paralogism ſo ganz richtig ſey, erhellet deutlich, wenn man die allgemeine Anmerkung zur ſyſtematiſchen Vorſtellung der Grundſätze und den Abſchnitt von den Noumenen hiebey nachſehen will, da bewieſen worden, daß der Begriff eines Dinges, was für ſich ſelbſt als Subject, nicht aber als bloßes Prädicat exiſtiren kann, noch gar keine objective Realität bey ſich führe, d. i. daß man nicht wiſſen könne, ob ihm überall ein Gegenſtand zukommen könne, indem man die Möglichkeit einer ſolchen Art zu exiſtiren nicht einſieht, folglich daß es ſchlechterdings keine Erkenntniß abgebe. Soll er alſo unter die Benennung einer Subſtanz ein Object, das gegeben werden kann, anzeigen; ſoll er ein Erkenntniß werden: ſo muß eine beharrliche Anſchauung, als die unentbehrliche Bedingung der objectiven Realität eines Begriffs, nämlich das, wodurch allein der Gegenſtand gegeben wird, zum Grunde gelegt werden. Nun haben wir aber in der inne-

Denken (indem man von allem Objecte abſtrahirt), in welchem das Ich immer zum Subject des Bewußtſeyns dient; daher im Schlußſatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subject exiſtiren, ſondern nur: ich kann im Denken meiner Exiſtenz mich nur zum Subject des Urtheils brauchen, welches ein identiſcher Satz iſt, der ſchlechterdings nichts über die Art meines Daſeyns eröffnet.

inneren Anſchauung gar nichts beharrliches, denn das Ich iſt nur das Bewußtſeyn meines Denkens; alſo fehlt es uns auch, wenn wir bloß beym Denken ſtehen bleiben, an der nothwendigen Bedingung, den Begriff der Subſtanz, d. i. eines für ſich beſtehenden Subjects, auf ſich ſelbſt als denkend Weſen anzuwenden, und die damit verbundene Einfachheit der Subſtanz fällt mit der objectiven Realität des Begriffs gänzlich weg, und wird in eine bloß logiſche qualitative Einheit des Selbſtbewußtſeyns im Denken überhaupt, das Subject mag zuſammengeſetzt ſeyn oder nicht, verwandelt.

Widerlegung des Mendelsſohnſchen Beweiſes der Beharrlichkeit der Seele.

Dieſer ſcharfſinnige Philoſoph merkte bald in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewieſen werden ſoll, daß die Seele (wenn man einräumt, ſie ſey ein einfaches Weſen) nicht durch Zertheilung zu ſeyn aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Abſicht, ihr die nothwendige Fortdauer zu ſichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daſeyns durch Verſchwinden annehmen könnte. In ſeinem Phädon ſuchte er nun dieſe Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung ſeyn würde, von ihr dadurch abzuhalten, daß er ſich zu beweiſen getraute, ein einfaches Weſen könne gar nicht aufhören zu ſeyn, weil, da es gar nicht vermindert werden, und alſo nach und nach etwas an ſeinem Daſeyn verlieren, und ſo allmählig

mälig in Nichts verwandelt werden könne, (indem es keine Theile, alſo auch keine Vielheit in ſich habe,) zwiſchen einem Augenblicke, darin es iſt, und dem andern, darin es nicht mehr iſt, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich iſt. — Allein er bedachte nicht, daß, wenn wir gleich der Seele dieſe einfache Natur einräumen, da ſie nämlich kein Mannigfaltiges außer einander, mithin keine extenſive Größe enthält, man ihr doch, ſo wenig wie irgend einem Exiſtirenden, intenſive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Anſehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles deſſen, was das Daſeyn ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abzunehmen, und ſo die vorgebliche Subſtanz, (das Ding, deſſen Beharrlichkeit nicht ſonſt ſchon feſt ſteht,) obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmälige Nachlaſſung (remiſſio) ihrer Kräfte, (mithin durch Elangueſcenz, wenn es mir erlaubt iſt, mich dieſes Ausdrucks zu bedienen, in Nichts verwandelt werden könne. Denn ſelbſt das Bewußtſeyn hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann*), folglich auch das Vermögen ſich ſeiner bewußt zu

*) Klarheit iſt nicht, wie die Logiker ſagen, das Bewußtſeyn einer Vorſtellung; denn ein gewiſſer Grad des Bewußtſeyns, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß ſelbſt in manchen dunkelen Vorſtellungen anzutreffen ſeyn, weil ohne alles Bewußtſeyn wir in der Verbindung dunkeler

zu ſeyn, und ſo alle übrige Vermögen. — Alſo bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloß Gegenſtandes des inneren Sinnes, unbewieſen, und ſelbſt unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Weſen (als Menſch) ſich zugleich ein Gegenſtand äußerer Sinne iſt, für ſich klar iſt, womit aber dem rationalen Pſychologen gar nicht Gnüge geſchieht, der die abſolute Beharrlichkeit derſelben ſelbſt über das Leben hinaus aus bloßen Begriffen zu beweiſen unternimmt *).

Nehmen

keler Vorſtellungen keinen Unterſchied machen würden, welches wir doch bey den Merkmalen mancher Begriffe (wie der von Recht und Billigkeit, und des Tonkünſtlers, wenn er viele Noten im Phantaſiren zugleich greift,) zu thun vermögen. Sondern eine Vorſtellung iſt klar, in der das Bewußtſeyn zum **Bewußtſeyn** des Unterſchiedes derſelben von andern zureicht. Reicht dieſes zwar zur Unterſcheidung, aber nicht zum Bewußtſeyn des Unterſchiedes zu, ſo müßte die Vorſtellung noch dunkel genannt werden. Alſo giebt es unendlich viele Grade des Bewußtſeyns bis zum Verſchwinden.

*) Diejenige, welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, ſchon genug gethan zu haben glauben, wenn ſie darauf trotzen, daß man ihnen keinen Widerſpruch in ihren Vorausſetzungen zeigen könne, (wie diejenige insgeſamt ſind, die die Möglichkeit des Denkens, wovon ſie nur bey den empiriſchen Anſchauungen im menſchlichen Leben ein Beyſpiel haben, auch nach deſſen Aufhörung ein-

Nehmen wir nun unſere obige Sätze, wie ſie auch als für alle denkende Weſen gültig, in der rationalen Pſychologie als Syſtem genommen werden müſſen, in ſynthetiſchem Zuſammenhange, und gehen, von der Categorie der Relation, mit dem Satze: alle denkende

einzuſehen glauben,) können durch andere Möglichkeiten, die nicht im mindeſten kühner ſind, in große Verlegenheit gebracht werden. Dergleichen iſt die Möglichkeit der Theilung einer einfachen Subſtanz in mehrere Subſtanzen, und umgekehrt das Zuſammenfließen (Coalition) mehrerer in eine einfache. Denn, obzwar die Theilbarkeit ein Zuſammengeſetztes vorausſetzt, ſo erfodert ſie doch nicht nothwendig ein Zuſammengeſetztes von Subſtanzen, ſondern bloß von Graden (der mancherley Vermögen) einer und derſelben Subſtanz. Gleichwie man ſich nun alle Kräfte und Vermögen der Seele, ſelbſt das des Bewußtſeyns, als auf die Hälfte geſchwunden denken kann, ſo doch, daß immer noch Subſtanz übrig bliebe; ſo kann man ſich auch dieſe erloſchene Hälfte als aufbehalten, aber nicht in ihr, ſondern außer ihr, ohne Widerſpruch vorſtellen, nur daß, da hier alles, was in ihr nur immer real iſt, folglich einen Grad hat, mithin die ganze Exiſtenz derſelben, ſo, daß nichts mangelt, halbirt worden, außer ihr alsdenn eine beſondere Subſtanz entſpringen würde. Denn die Vielheit, welche getheilt worden, war ſchon vorher, aber nicht als Vielheit der Subſtanzen, ſondern jeder Realität, als Quantum der Exiſtenz in ihr, und die Einheit der Subſtanz war nur eine Art zu exiſtiren, die durch dieſe Theilung allein in eine Mehrheit der Sub-

kende Weſen ſind, als ſolche, Subſtanzen, rückwärts die Reihe derſelben, bis ſich der Cirkel ſchließt, durch, ſo ſtoßen wir zuletzt auf die Exiſtenz derſelben, deren ſie ſich in dieſem Syſtem, unabhängig von äußeren Dingen, nicht allein bewußt ſind, ſondern dieſe auch (in Anſehung

der

Subſiſtenz verwandelt werden. So könnten aber auch mehrere einfache Subſtanzen in eine wiederum zuſammenfließen, dabey nichts verlohren gienge, als bloß die Mehrheit der Subſiſtenz, indem die ein den Grad der Realität aller vorigen zuſammen in ſich enthielte, und vielleicht möchten die einfachen Subſtanzen, welche uns die Erſcheinung einer Materie geben, (freylich zwar nicht durch einen mechaniſchen oder chemiſchen Einfluß auf einander, aber doch durch einen uns unbekannten, davon jener nur die Erſcheinung wäre,) durch dergleichen dynamiſche Theilung der Elternſeelen, als intenſiver Größen, Kinderſeelen hervorbringen, indeſſen daß jene ihren Abgang wiederum durch Coalition mit neuem Stoffe von derſelben Art ergänzten. Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngeſpinſten den mindeſten Werth oder Gültigkeit einzuräumen, auch haben die obigen Principien der Analytik hinreichend eingeſchärft, von den Categorien (als der Subſtanz) keinen andern als Erfahrungsgebrauch zu machen. Wenn aber der Rationaliſt aus dem bloßen Denkungsvermögen, ohne irgend eine beharrliche Anſchauung, dadurch ein Gegenſtand gegeben würde, ein für ſich beſtehendes Weſen zu machen kühn genug iſt, bloß weil die Einheit der Apperception im Denken ihm keine Erklärung aus dem Zuſammengeſetzten erlaubt, ſtatt daß

 er

der Beharrlichkeit, die nothwendig zum Character der Subſtanz gehört,) aus ſich ſelbſt beſtimmen können. Hieraus folgt aber, daß der Idealism in eben demſelben rationaliſtiſchen Syſtem unvermeidlich ſey, wenigſtens der problematiſche, und, wenn das Daſeyn äußerer Dinge zu Beſtimmung ſeines eigenen in der Zeit gar nicht erfoderlich iſt, jenes auch nur ganz umſonſt angenommen werde, ohne jemals einen Beweis davon geben zu können.

Verfolgen wir dagegen das analytiſche Verfahren, da das: Ich denke, als ein Satz, der ſchon ein Daſeyn in ſich ſchließt, als gegeben, mithin die Modalität, zum Grunde liegt, und zergliedern ihn, um ſeinen Inhalt, ob und wie nämlich dieſes Ich im Raum oder der Zeit bloß dadurch ſein Daſeyn beſtimmt, zu erkennen, ſo würden die Sätze der rationalen Seelenlehre nicht vom Begriffe eines denkenden Weſens überhaupt, ſondern von einer Wirklichkeit anfangen, und aus der Art, wie dieſe gedacht wird, nachdem alles, was dabey empiriſch iſt, abgeſondert wor-

er beſſer thun würde, zu geſtehen, er wiſſe die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum ſoll der Materialiſt, ob er gleich eben ſo wenig zum Behuf ſeiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt ſeyn, ſich ſeines Grundſatzes, mit Beybehaltung der formalen Einheit des erſteren, zum entgegengeſetzten Gebrauche zu bedienen?

worden, das was einem denkenden Weſen überhaupt zukommt gefolgert werden, wie folgende Tafel zeigt.

1.

Ich denke,

2.

als Subject,

3.

als einfaches Subject,

4.

als identiſches Subject.

in jedem Zuſtande meines Denkens.

Weil hier nun im zweyten Satze nicht beſtimmt wird, ob ich nur als Subject und nicht auch als Prädicat eines andern exiſtiren und gedacht werden könne, ſo iſt der Begriff eines Subjects hier bloß logiſch genommen und es bleibt unbeſtimmt, ob darunter Subſtanz verſtanden werden ſolle oder nicht. Allein in dem dritten Satze wird die abſolute Einheit der Apperception, das Einfache Ich, in der Vorſtellung, darauf ſich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, auch für ſich wichtig, wenn ich gleich noch nichts über des Subjects Beſchaffenheit oder Subſiſtenz ausgemacht habe. Die Apperception iſt etwas Reales, und die Einfachheit derſelben liegt ſchon in ihrer Möglichkeit. Nun iſt im Raum nichts Reales was einfach wäre; denn Puncte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) ſind bloß Grenzen, nicht ſelbſt aber etwas, was den Raum als Theil auszumachen dient. Alſo folgt daraus

die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjects, Beſchaffenheit aus Gründen des Materialisms. Weil aber mein Daſeyn in dem erſten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt, ein jedes denkendes Weſen exiſtirt, (welches zugleich abſolute Nothwendigkeit, und alſo zu viel, von ihnen ſagen würde,) ſondern nur: ich exiſtire denkend; ſo iſt er empiriſch, und enthält die Beſtimmbarkeit meines Daſeyns bloß in Anſehung meiner Vorſtellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hiezu zuerſt etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, ſo fern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anſchauung gegeben iſt; ſo iſt die Art, wie ich exiſtire, ob als Subſtanz oder als Accidens, durch dieſes einfache Selbſtbewußtſeyn gar nicht zu beſtimmen möglich. Alſo, wenn der Materialism zur Erklärungsart meines Daſeyns untauglich iſt, ſo iſt der Spiritualism zu derſelben eben ſowohl unzureichend, und die Schlußfolge iſt, daß wir auf keine Art, welche es auch ſey, von der Beſchaffenheit unſerer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgeſonderten Exiſtenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können.

Und wie ſollte es auch möglich ſeyn, durch die Einheit des Bewußtſeyns, die wir ſelbſt nur dadurch kennen, daß wir ſie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unſer Daſeyn im Leben) hinaus zu kommen, und ſo gar unſere Erkenntniß auf die Natur aller denkenden Weſen überhaupt

durch

durch den empiriſchen, aber in Anſehung aller Art der Anſchauung unbeſtimmten, Satz, Ich denke, zu erweitern?

Es giebt alſo keine rationale Pſychologie als Doctrin die uns einen Zuſatz zu unſerer Selbſterkenntniß verſchaffte, ſondern nur als Diſciplin, welche der ſpeculativen Vernunft in dieſem Felde unüberſchreitbare Grenzen ſetzt, einerſeits um ſich nicht dem ſeelenloſen Materialism in den Schooß zu werfen, anderer Seits ſich nicht in dem, für uns im Leben, grundloſen Spiritualism herumſchwärmend zu verlieren, ſondern uns vielmehr erinnert, dieſe Weigerung unſerer Vernunft, den neugierigen über dieſes Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derſelben anzuſehen, unſer Selbſterkenntniß von der fruchtloſen überſchwenglichen Speculation zum fruchtbaren practiſchen Gebrauche anzuwenden, welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenſtände der Erfahrung gerichtet iſt, ſeine Principien doch höher hernimmt, und das Verhalten ſo beſtimmt, als ob unſere Beſtimmung uns endlich weit über die Erfahrung, mithin über dieſes Leben hinaus reiche.

Man ſiehet aus allem dieſem, daß ein bloßer Mißverſtand der rationalen Pſychologie ihren Urſprung gebe. Die Einheit des Bewußtſeyns, welche den Categorien zum Grunde liegt, wird hier für Anſchauung des Subjects als Objects genommen, und darauf die Categorie

der Subſtanz angewandt. Sie iſt aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Object gegeben wird, worauf alſo die Categorie der Subſtanz, als die jederzeit gegebene Anſchauung vorausſetzt, nicht angewandt, mithin dieſes Subject gar nicht erkannt werden kann. Das Subject der Categorien kann alſo dadurch, daß es dieſe denkt, nicht von ſich ſelbſt als einem Objecte der Categorien einen Begriff bekommen; denn, um dieſe zu denken, muß es ſein reines Selbſtbewußtſeyn, welches doch hat erklärt werden ſollen, zum Grunde legen. Eben ſo kann das Subject, in welchem die Vorſtellung der Zeit urſprünglich ihren Grund hat, ihr eigen Daſeyn in der Zeit dadurch nicht beſtimmen, und wenn das letztere nicht ſeyn kann, ſo kann auch das erſtere als Beſtimmung ſeiner ſelbſt (als denkenden Weſens überhaupt) durch Categorien nicht ſtatt finden *).

Es

*) Das: Ich denke, iſt, wie ſchon geſagt, ein empiriſcher Satz, und hält den Satz, Ich exiſtire, in ſich. Ich kann aber nicht ſagen: alles, was denkt, exiſtirt; denn da würde die Eigenſchaft des Denkens alle Weſen, die ſie beſitzen, zu nothwendigen Weſen machen. Daher kann meine Exiſtenz auch nicht aus dem Satze, Ich denke, als gefolgert angeſehen werden, wie Carteſius dafür hielt, (weil ſonſt der Oberſatz: alles, was denkt, exiſtirt, vorausgehen müßte,) ſondern iſt mit ihm identiſch. Er drückt eine unbeſtimmte empiriſche Anſchauung, d. i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiſet er doch, daß ſchon Empfindung

* * *

So verſchwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus verſuchtes und doch zum höchſten Intereſſe der Menſchheit gehöriges Erkenntniß, ſo weit es der ſpeculativen Philoſophie verdankt werden ſoll,

dung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, dieſem Exiſtenzialſatz zum Grunde liege,) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Object der Wahrnehmung durch die Categorie in Anſehung der Zeit beſtimmen ſoll, und die Exiſtenz iſt hier noch keine Categorie, als welche nicht auf ein unbeſtimmt gegebenes Object, ſondern nur ein ſolches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wiſſen will, ob es auch außer dieſem Begriffe geſetzt ſey, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbeſtimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, alſo nicht als Erſcheinung, auch nicht als Sache an ſich ſelbſt (Noumenon), ſondern als Etwas, was in der That exiſtirt, und in dem Satze, ich denke, als ein ſolches bezeichnet wird. Denn es iſt zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empiriſchen Satz genannt habe, ich dadurch nicht ſagen will, das Ich in dieſem Satze ſey empiriſche Vorſtellung; vielmehr iſt ſie rein intellectuell, weil ſie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empiriſche Vorſtellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht ſtatt finden, und das empiriſche iſt nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.

in getäuſchte Erwartung; wobey gleichwohl die Strenge der Critik dadurch, daß ſie zugleich die Unmöglichkeit beweiſet, von einem Gegenſtande der Erfahrung über die Erfahrungsgränze hinaus etwas dogmatiſch auszumachen, der Vernunft bey dieſem ihrem Intereſſe den ihr nicht unwichtigen Dienſt thut, ſie eben ſowohl wider alle mögliche Behauptungen des Gegentheils in Sicherheit zu ſtellen; welches nicht anders geſchehen kann, als ſo, daß man entweder ſeinen Satz apodictiſch beweiſet, oder, wenn dieſes nicht gelingt, die Quellen dieſes Unvermögens aufſucht, welche, wenn ſie in den nothwendigen Schranken unſerer Vernunft liegen, alsdenn jeden Gegner gerade demſelben Geſetze der Entſagung aller Anſprüche auf dogmatiſche Behauptung unterwerfen müſſen.

Gleichwohl wird hiedurch für die Befugniß, ja gar die Nothwendigkeit, der Annehmung eines künftigen Lebens, nach Grundſätzen des mit dem ſpeculativen verbundenen practiſchen Vernunftgebrauchs, hiebey nicht das mindeſte verlohren; denn der bloß ſpeculative Beweis hat auf die gemeine Menſchenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluß haben können. Er iſt ſo auf einer Haaresſpitze geſtellt, daß ſelbſt die Schule ihn auf derſelben nur ſo lange erhalten kann, als ſie ihn als einen Kreiſel um denſelben ſich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen alſo keine beharrliche Grundlage abgiebt, worauf etwas gebauet werden könnte. Die Beweiſe, d.e für die Welt brauchbar ſind, bleiben hie-

bey

bey alle in ihrem unverminderten Werthe, und gewinnen vielmehr durch Abſtellung jener dogmatiſchen Anmaßungen an Klarheit und ungekünſtelter Ueberzeugung, indem ſie die Vernunft in ihr eigenthümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur iſt, verſetzen, die dann aber zugleich, als practiſches Vermögen an ſich ſelbſt, ohne auf die Bedingungen der letzteren eingeſchränkt zu ſeyn, die erſtere und mit ihr unſere eigene Exiſtenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt iſt. Nach der Analogie mit der Natur lebender Weſen in dieſer Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundſatze annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, alſo nichts Entbehrliches, oder für den Gebrauch unproportionirtes, mithin unzweckmäßiges anzutreffen, ſondern als ſeiner Beſtimmung im Leben genau angemeſſen ſey, zu urtheilen, müßte der Menſch, der doch allein den letzten Endzweck von allem dieſem in ſich enthalten kann, das einzige Geſchöpf ſeyn, welches davon ausgenommen wäre. Denn ſeine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, ſondern vornehmlich das moraliſche Geſetz in ihm, gehen ſo weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in dieſem Leben daraus ziehen könnte, daß das letztere ſogar das bloße Bewußtſeyn der Rechtſchaffenheit der Geſinnung, bey Ermangelung aller Vortheile,

 ſelbſt

ſelbſt ſogar des Schattenwerks vom Nachruhm, über alles hochſchätzen lehrt, und ſich innerlich dazu berufen fühlt, ſich durch ſein Verhalten in dieſer Welt, mit Verzichtthuung auf viele Vortheile, zum Bürger einer beſſeren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieſer mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine ſich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns ſehen, und durch eine Ausſicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtſeyn einer gewiſſen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unſererKenntniſſe, ſammt einem dieſer angemeſſenenTriebe, bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müſſen, die nothwendige Fortdauer unſerer Exiſtenz aus der bloß theoretiſchen Erkenntniß unſerer ſelbſt einzuſehen.

Beſchluß der Auflöſung des pſychologiſchen Paralogisms.

Der dialectiſche Schein in der rationalen Pſychologie beruht auf der Verwechſelung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbeſtimmten Begriffe eines denkenden Weſens überhaupt. Ich denke mich ſelbſt zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abſtrahire, und ſchließe daraus, daß ich mich meiner Exiſtenz auch außer der Erfahrung und den empiri-

piriſchen Bedingungen derſelben bewußt werden könne. Folglich verwechſele ich die mögliche Abſtraction von meiner empiriſch beſtimmten Exiſtenz mit dem vermeynten Bewußtſeyn einer abgeſondert möglichen Exiſtenz meines denkenden Selbſt, und glaube das Subſtantiale in mir als das transſcendentale Subject zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtſeyns, welche allem Beſtimmen, als der bloßem Form der Erkenntniß, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.

Die Aufgabe, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Körper zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Pſychologie, wovon hier die Rede iſt, weil ſie die Perſönlichkeit der Seele auch außer dieſer Gemeinſchaft (nach dem Tode) zu beweiſen die Abſicht hat, und alſo im eigentlichen Verſtande transſcendent iſt, ob ſie ſich gleich mit einem Objecte der Erfahrung beſchäftigt, aber nur ſo fern es aufhört ein Gegenſtand der Erfahrung zu ſeyn. Indeſſen kann auch hierauf nach unſerem Lehrbegriffe hinreichende Antwort gegeben werden. Die Schwierigkeit, welche dieſe Aufgabe veranlaßt hat, beſteht, wie bekannt, in der vorausgeſetzten Ungleichartigkeit des Gegenſtandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenſtänden äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, dieſen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anſchauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderley Art von Gegenſtänden hierin ſich nicht innerlich, ſondern nur, ſo fern eines dem andern äußerlich erſcheint, von

einander unterſcheiden, mithin das, was der Erſcheinung der Materie, als Ding an ſich ſelbſt, zum Grunde liegt, vielleicht ſo ungleichartig nicht ſeyn dürfte, ſo verſchwindet dieſe Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinſchaft von Subſtanzen möglich ſey, welche zu löſen ganz außer dem Felde der Pſychologie, und, wie der Leſer, nach dem was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen geſagt worden, leicht urtheilen wird, ohne allen Zweifel auch außer dem Felde aller menſchlichen Erkenntniß liegt.

Allgemeine Anmerkung,
den Uebergang von der rationalen Pſychologie zur Cosmologie betreffend.

Der Satz, Ich denke, oder, ich exiſtire denkend, iſt ein empiriſcher Satz. Einem ſolchen aber liegt empiriſche Anſchauung, folglich auch das gedachte Object als Erſcheinung, zum Grunde, und ſo ſcheint es als wenn nach unſerer Theorie die Seele ganz und gar, ſelbſt im Denken, in Erſcheinung verwandelt würde, und auf ſolche Weiſe unſer Bewußtſeyn ſelbſt, als bloßer Schein, in der That auf nichts gehen müßte.

Das Denken, für ſich genommen, iſt bloß die logiſche Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anſchauung, und ſtellet das Subject des Bewußtſeyns keinesweges als

Er-

Erſcheinung dar, bloß darum, weil es gar keine Rück-ſicht auf die Art der Anſchauung nimmt, ſo ſie ſinnlich oder intellectuell ſey. Dadurch ſtelle ich mich mir ſelbſt, weder wie ich bin, noch wie ich mir erſcheine, vor, ſondern ich denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt, von deſſen Art der Anſchauung ich abſtrahire. Wenn ich mich hier als Subject der Gedanken, oder auch als Grund des Denkens, vorſtelle, ſo bedeuten dieſe Vorſtellungsarten nicht die Categorien der Subſtanz, oder der Urſache, denn dieſe ſind jene Funktionen des Denkens (Urtheilens) ſchon auf unſere ſinnliche Anſchauung angewandt, welche freylich erfordert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte. Nun will ich mich meiner aber nur als denkend bewußt werden; wie mein eigenes Selbſt in der Anſchauung gegeben ſey, das ſetze ich bey Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht ſo fern ich denke, bloß Erſcheinung ſeyn: im Bewußtſeyn meiner Selbſt beym bloßen Denken bin ich das Weſen ſelbſt, von dem mir aber freylich dadurch noch nichts zum Denken gegeben iſt.

Der Satz aber, Ich denke, ſo fern er ſo viel ſagt, als: ich exiſtire denkend, iſt nicht bloße logiſche Function, ſondern beſtimmet das Subject (welches denn zugleich Object iſt) in Anſehung der Exiſtenz, und kann ohne den inneren Sinn nicht ſtatt finden, deſſen Anſchauung jederzeit das Object nicht als Ding an ſich ſelbſt, ſondern bloß als Erſcheinung an die Hand giebt. In ihm iſt alſo

ſchon

ſchon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, ſondern auch Receptivität der Anſchauung, d. i. das Denken meiner ſelbſt auf die empiriſche Anſchauung eben deſſelben Subjects angewandt. In dieſer letzteren müßte denn nun das denkende Selbſt die Bedingungen des Gebrauchs ſeiner logiſchen Functionen zu Categorien der Subſtanz, der Urſache ꝛc. ſuchen, um ſich als Object an ſich ſelbſt nicht bloß durch das Ich zu bezeichnen, ſondern auch die Art ſeines Daſeyns zu beſtimmen, d. i. ſich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich iſt, indem die innere empiriſche Anſchauung ſinnlich iſt, und nichts als Data der Erſcheinung an die Hand giebt, die dem Objecte des reinen Bewußtſeyns zur Kenntniß ſeiner abgeſonderten Exiſtenz nichts liefern, ſondern bloß der Erfahrung zum Behufe dienen kann.

Geſetzt aber, es fände ſich in der Folge, nicht in der Erfahrung, ſondern in gewiſſen (nicht bloß logiſchen Regeln, ſondern) a priori feſtſtehenden, unſere Exiſtenz betreffenden Geſetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlaſſung, uns völlig a priori in Anſehung unſeres eigenen Daſeyns als geſetzgebend und dieſe Exiſtenz auch ſelbſt beſtimmend vorauszuſetzen, ſo würde ſich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unſere Wirklichkeit beſtimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empiriſchen Anſchauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, daß im Bewußtſeyn unſeres Daſeyns a priori etwas enthalten ſey, was unſere nur ſinnlich durchgän-

gängig beſtimmbare Exiſtenz, doch in Anſehung eines gewiſſen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligibele (freylich nur gedachte) Welt zu beſtimmen, dienen kann.

Aber dieſes würde nichts deſto weniger alle Verſuche in der rationalen Pſychologie nicht im mindeſten weiter bringen. Denn ich würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtſeyn des moraliſchen Geſetzes allererſt offenbart, zwar ein Princip der Beſtimmung meiner Exiſtenz, welches rein intellectuell iſt, haben, aber durch welche Prädicate? durch keine andere, als die mir in der ſinnlichen Anſchauung gegeben werden müſſen, und ſo würde ich da wiederum hingerathen, wo ich in der rationalen Pſychologie war, nämlich in das Bedürfniß ſinnlicher Anſchauungen, um meinen Verſtandesbegriffen, Subſtanz, Urſache u. ſ. w., wodurch ich allein Erkenntniß von mir haben kann, Bedeutung zu verſchaffen; jene Anſchauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemals hinaus heben. Indeſſen würde ich doch dieſe Begriffe in Anſehung des practiſchen Gebrauchs, welcher doch immer auf Gegenſtände der Erfahrung gerichtet iſt, der im theoretiſchen Gebrauche analogiſchen Bedeutung gemäß, auf die Freyheit und das Subject derſelben anzuwenden befugt ſeyn, indem ich bloß die logiſchen Functionen des Subjects und Prädicats des Grundes und der Folge darunter verſtehe, denen gemäß die Handlungen oder die Wirkungen

gen jenen Geſetzen gemäß ſo beſtimmt werden, daß ſie zugleich mit den Naturgeſetzen, den Categorien der Subſtanz und der Urſache allemal gemäß erklärt werden können, ob ſie gleich aus ganz anderem Princip entſpringen. Dieſes hat nur zur Verhütung des Mißverſtandes, dem die Lehre von unſerer Selbſtanſchauung, als Erſcheinung, leicht ausgeſetzt iſt, geſagt ſeyn ſollen. Im Folgenden wird man davon Gebrauch zu machen Gelegenheit haben.

Der Transſcendentalen Dialectik Zweytes Buch.

Zweytes Hauptſtück.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

Wir haben in der Einleitung zu dieſem Theile unſeres Werks gezeigt, daß aller transſcendentale Schein der reinen Vernunft auf dialectiſchen Schlüſſen beruhe, deren Schema die Logik in den drey formalen Arten der Vernunftſchlüſſe überhaupt an die Hand giebt, ſo wie etwa die Categorien ihr logiſches Schema in den vier Functionen aller Urtheile antreffen. Die erſte Art dieſer vernünftelnden Schlüſſe ging auf die unbedingte Einheit der ſubjectiven Bedingungen aller Vorſtellungen überhaupt (des Subjects oder der Seele), in Correſpondenz mit den categoriſchen Vernunftſchlüſſen, deren Oberſatz, als Princip, die Beziehung eines Prädicats auf ein Subject

ject ausſagt. Die zweyte Art des dialectiſchen Arguments wird alſo, nach der Analogie mit hypothetiſchen Vernunftſchlüſſen, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erſcheinung zu ihrem Inhalte machen, ſo wie die dritte Art, die im folgenden Hauptſtücke vorkommen wird, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände überhaupt zum Thema hat.

Es iſt aber merkwürdig, daß der transſcendentale Paralogism einen bloß einſeitigen Schein, in Anſehung der Idee von dem Subjecte unſeres Denkens, bewirkte, und zur Behauptung des Gegentheils ſich nicht der mindeſte Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Der Vortheil iſt gänzlich auf der Seite des Pnevmatismus, obgleich dieſer den Erbfehler nicht verleugnen kann, bey allem ihm günſtigen Schein in der Feuerprobe der Critik ſich in lauter Dunſt aufzulöſen.

Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objective Syntheſis der Erſcheinungen anwenden, wo ſie ihr Principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, ſich aber bald in ſolche Widerſprüche verwickelt, daß ſie genöthigt wird, in cosmologiſcher Abſicht, von ihrer Foderung abzuſtehen.

Hier zeigt ſich nämlich ein neues Phänomen der menſchlichen Vernunft, nämlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künſtlich Schlingen

zu legen braucht, ſondern in welche die Vernunft von ſelbſt und zwar unvermeidlich geräth, und dadurch zwar vor den Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein bloß einſeitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Verſuchung gebracht wird, ſich entweder einer ſceptiſchen Hoffnungsloſigkeit zu überlaſſen, oder einen dogmatiſchen Trotz anzunehmen und den Kopf ſteif auf gewiſſe Behauptungen zu ſetzen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Beides iſt der Tod einer geſunden Philoſophie, wiewohl jener allenfalls noch die Euthanaſie der reinen Vernunft genannt werden könnte.

Ehe wir die Auftritte des Zwieſpalts und der Zerrüttungen ſehen laſſen, welche dieſer Widerſtreit der Geſetze (Antinomie) der reinen Vernunft veranlaßt, wollen wir gewiſſe Erörterungen geben, welche die Methode erläutern und rechtfertigen können, deren wir uns in Behandlung unſeres Gegenſtandes bedienen. Ich nenne alle transſcendentale Ideen, ſo fern ſie die abſolute Totalität in der Syntheſis der Erſcheinungen betreffen, Weltbegriffe, theils wegen eben dieſer unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der ſelbſt nur eine Idee iſt, theils weil ſie lediglich auf die Syntheſis der Erſcheinungen, mithin die empiriſche, gehen, da hingegen die abſolute Totalität, in der Syntheſis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt,

ein Ideal der reinen Vernunft veranlaſſen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterſchieden iſt, ob es gleich darauf in Beziehung ſteht. Daher, ſo wie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialectiſchen Pſychologie legten, ſo wird die Antinomie der reinen Vernunft die transſcendentalen Grundſätze einer vermeinten reinen (rationalen) Cosmologie vor Augen ſtellen, nicht, um ſie gültig zu finden und ſich zuzueignen, ſondern, wie es auch ſchon die Benennung von einem Widerſtreit der Vernunft anzeigt, um ſie als eine Idee, die ſich mit Erſcheinungen nicht vereinbaren läßt, in ihrem blendenden aber falſchen Scheine darzuſtellen.

Der Antinomie der reinen Vernunft Erſter Abſchnitt.

Syſtem der cosmologiſchen Ideen.

Um nun dieſe Ideen nach einem Princip mit ſyſtematiſcher Präciſion aufzählen zu können, müſſen wir Erſtlich bemerken, daß nur der Verſtand es ſey, aus welchem reine und transſcendentale Begriffe entſpringen können, daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, ſondern allenfalls nur den Verſtandesbegriff, von den unvermeidlichen Einſchränkungen einer möglichen Erfahrung, frey mache, und ihn alſo über die Grenzen des Empiriſchen, doch aber in Verknüpfung mit demſel-

ben, zu erweitern ſuche. Dieſes geſchieht dadurch, daß ſie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verſtand alle Erſcheinungen der ſynthetiſchen Einheit unterwirft) abſolute Totalität fodert, und dadurch die Categorie zur transſcendentalen Idee macht, um der empiriſchen Syntheſis, durch die Fortſetzung derſelben bis zum Unbedingten, (welches niemals in der Erfahrung, ſondern nur in der Idee angetroffen wird,) abſolute Vollſtändigkeit zu geben. Die Vernunft fodert dieſes nach dem Grundſatze: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das ſchlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war. Alſo werden erſtlich die transſcendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Categorien ſeyn, und jene werden ſich in eine Tafel bringen laſſen, die nach den Titeln der letzteren angeordnet iſt. Zweytens aber werden doch auch nicht alle Categorien dazu taugen, ſondern nur diejenige, in welchen die Syntheſis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beygeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Die abſolute Totalität wird von der Vernunft nur ſo fern gefodert, als ſie die aufſteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der abſteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat coordinirter Bedingungen zu dieſen Folgen, die Rede iſt. Denn Bedingungen ſind in Anſe-

hung

hung des gegebenen Bedingten ſchon vorausgeſetzt und mit dieſem auch als gegeben anzuſehen, anſtatt daß, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen, ſondern vielmehr vorausſetzen, man im Fortgange zu den Folgen (oder im Abſteigen von der gegebenen Bedingung zu dem Bedingten) unbekümmert ſeyn kann, ob die Reihe aufhöre oder nicht, und überhaupt die Frage, wegen ihrer Totalität, gar keine Vorausſetzung der Vernunft iſt.

So denkt man ſich nothwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit, auch als gegeben, (wenn gleich nicht durch uns beſtimmbar). Was aber die künftige betrifft, da ſie die Bedingung nicht iſt, zu der Gegenwart zu gelangen, ſo iſt es, um dieſe zu begreifen, ganz gleichgültig, wie wir es mit der künftigen Zeit halten wollen, ob man ſie irgendwo aufhören, oder ins Unendliche laufen laſſen will. Es ſey die Reihe m, n, o, worin n als bedingt in Anſehung m, aber zugleich als Bedingung von o gegeben iſt, die Reihe gehe aufwärts von dem bedingten n zu m (k, l, i, ꝛc.), imgleichen abwärts von der Bedingung n zum bedingten o (p, q. r ꝛc.), ſo muß ich die erſtere Reihe vorausſetzen, um n als gegeben anzuſehen, und n iſt nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen) nur vermittelſt jener Reihe möglich, ſeine Möglichkeit beruht aber nicht auf der folgenden Reihe o, p, q, r, die daher auch nicht

als gegeben, ſondern nur als dabilis angeſehen werden könnte.

Ich will die Syntheſis einer Reihe auf der Stelle der Bedingungen, alſo von derjenigen an, welche die nächſte zur gegebenen Erſcheinung iſt, und ſo zu den entfernteren Bedingungen, die regreſſive, diejenige aber, die auf der Seite des Bedingten, von der nächſten Folge zu den entfernteren, fortgeht, die progreſſive Syntheſis nennen. Die erſtere geht in antecedentia, die zweyte in conſequentia. Die cosmologiſchen Ideen alſo beſchäftigen ſich mit der Totalität der regreſſiven Syntheſis, und gehen in antecedentia, nicht in conſequentia. Wenn dieſes letztere geſchieht, ſo iſt es ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollſtändigen Begreiflichkeit deſſen, was in der Erſcheinung gegeben iſt, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.

Um nun nach der Tafel der Categorien die Tafel der Ideen einzurichten, ſo nehmen wir zuerſt die zwey urſprünglichen quanta aller unſerer Anſchauung, Zeit und Raum. Die Zeit iſt an ſich ſelbſt eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher ſind in ihr, in Anſehung einer gegebenen Gegenwart, die antecedentia als Bedingungen (das Vergangene) von den conſequentibus (dem Künftigen) a priori zu unterſcheiden. Folglich geht die transſcendentale Idee, der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebe-

nen

nen Bedingten, nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, ſo iſt in ihm an ſich ſelbſt kein Unterſchied des Progreſſus vom Regreſſus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem ſeine Theile insgeſamt zugleich ſind. Den gegenwärtigen Zeitpunct konnte ich in Anſehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derſelben, anſehen, weil dieſer Augenblick nur durch die verfloſſene Zeit (oder vielmehr durch das Verfließen der vorhergehenden Zeit) allererſt entſpringt. Aber da die Theile des Raumes einander nicht untergeordnet, ſondern beygeordnet ſind, ſo iſt ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und er macht nicht, ſo wie die Zeit, an ſich ſelbſt eine Reihe aus. Allein die Syntheſis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, iſt doch ſucceſſiv, geſchieht alſo in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieſer Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Füße in einer Ruthe) von einem gegebenen an, die weiter hinzugedachten immer die Bedingung von der Grenze der vorigen ſind, ſo iſt das Meſſen eines Raumes auch als eine Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſehen, nur daß die Seite der Bedingungen, von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an ſich ſelbſt nicht unterſchieden iſt, folglich re-

greſſus und progreſſus im Raume einerley zu ſeyn ſcheint. Weil indeſſen ein Theil des Raums nicht durch den andern gegeben, ſondern nur begrenzt wird, ſo müſſen wir jeden begrenzten Raum in ſo fern auch als bedingt anſehen, der einen andern Raum als die Bedingung ſeiner Grenze vorausſetzt, und ſo fortan. In Anſehung der Begrenzung iſt alſo der Fortgang im Raume auch ein Regreſſus, und die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Syntheſis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann eben ſowohl nach der abſoluten Totalität der Erſcheinung im Raume, als der in der verfloſſenen Zeit, fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich ſey, wird ſich künftig beſtimmen laſſen.

Zweytens, ſo iſt die Realität im Raume, d. i. die Materie, ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile, und die Theile der Theile die entfernten Bedingungen ſind, ſo daß hier eine regreſſive Syntheſis ſtatt findet, deren abſolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie iſt, nämlich das Einfache, verſchwindet, ſtatt finden kann. Folglich iſt hier auch eine Reihe von Bedingungen und ein Fortſchritt zum Unbedingten.

Drittens, was die Categorien des realen Verhältniſſes unter den Erſcheinungen anlangt, ſo ſchickt ſich die Categorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transſcendentalen Idee; d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer, regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen ſind (ſo fern ſie einer einigen Subſtanz inhäriren) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art zu exiſtiren der Subſtanz ſelber. Was hiebey noch ſcheinen könnte eine Idee der transſcendentalen Vernunft zu ſeyn, wäre der Begriff von Subſtantiale. Allein, da dieſes nichts Anderes bedeutet, als den Begriff vom Gegenſtande überhaupt, welcher ſubſiſtirt, ſo fern man an ihm bloß das transſcendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erſcheinungen iſt, ſo iſt klar, daß das Subſtantiale kein Glied in derſelben ausmachen könne. Eben daſſelbe gilt auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft, welche bloße Aggregate ſind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem ſie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit ſubordinirt ſind, welches man wohl von den Räumen ſagen konnte, deren Grenze niemals an ſich, ſondern immer durch einen andern Raum beſtimmt war. Es bleibt alſo nur die Categorie der Cauſalität übrig, welche eine Reihe der Urſachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man

von der letztern, als dem Bedingten, zu jenen, als Bedingungen, aufſteigen und der Vernunftfrage antworten kann.

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, außer nur, ſo fern das Zufällige im Daſeyn jederzeit als bedingt angeſehen werden muß, und nach der Regel des Verſtandes auf eine Bedingung weiſet, darunter es nothwendig iſt, dieſe auf eine höhere Bedingung zu weiſen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieſer Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrifft.

Es ſind demnach nicht mehr, als vier cosmologiſche Ideen, nach den vier Titeln der Categorien, wenn man diejenigen aushebt, welche eine Reihe in der Syntheſis des Mannigfaltigen nothwendig bey ſich führen.

1.
Die abſolute Vollſtändigkeit
der
Zuſammenſetzung
des gegebenen Ganzen aller Erſcheinungen.

2.
Die
abſolute Vollſtändigkeit
der Theilung
eines gegebenen Ganzen
in der Erſcheinung.

3.
Die
abſolute Vollſtändigkeit
der Entſtehung
einer Erſcheinung
überhaupt.

4.
Die abſolute Vollſtändigkeit
der Abhängigkeit des Daſeyns
des Veränderlichen in der Erſcheinung.

Zuerſt iſt hiebey anzumerken: daß die Idee der abſoluten Totalität nichts andres, als die Expoſition der Erſcheinungen, betreffe, mithin nicht den reinen Verſtandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier alſo Erſcheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fodert die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſo fern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis, wodurch die Erſcheinung nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden könne.

Zweytens iſt es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft, in dieſer, reihenweiſe, und zwar regreſſiv fort-

fortgeſetzten Syntheſis der Bedingungen, ſucht, gleich⸗ ſam die Vollſtändigkeit in der Reihe der Prämiſſen, die zuſammen weiter keine andere vorausſetzen. Dieſes Un⸗ bedingte iſt nun jederzeit in der abſoluten Totalität der Reihe, wenn man ſie ſich in der Einbildung vorſtellt, enthalten. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Syntheſis iſt wiederum nur eine Idee; denn man kann, wenig⸗ ſtens zum voraus, nicht wiſſen, ob eine ſolche bey Er⸗ ſcheinungen auch möglich ſey. Wenn man ſich alles durch bloße reine Verſtandesbegriffe, ohne Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, vorſtellt, ſo kann man gera⸗ dezu ſagen: daß zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander ſubordinirter Bedingungen ge⸗ geben ſey; denn jenes iſt allein durch dieſe gegeben. Al⸗ lein bey Erſcheinungen iſt eine beſondere Einſchränkung der Art wie Bedingungen gegeben werden, anzutref⸗ fen, nämlich durch die ſucceſſive Syntheſis des Mannig⸗ faltigen der Anſchauung, die im Regreſſus vollſtändig ſeyn ſoll. Ob dieſe Vollſtändigkeit nun ſinnlich möglich ſey, iſt noch ein Problem. Allein die Idee dieſer Voll⸗ ſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, unangeſehen der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, ihr adäquat empiriſche Begriffe zu verknüpfen. Alſo, da in der abſoluten To⸗ talität der regreſſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der Erſcheinung (nach Anleitung der Categorien, die ſie als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Be⸗ dingten vorſtellen, das Unbedingte nothwendig enthal⸗

ten

ten iſt, man mag auch unausgemacht laſſen, ob und wie dieſe Totalität zu Stande zu bringen ſey: ſo nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugeben, ob ſie gleich eigentlich das Unbedingte, es ſey der ganzen Reihe, oder eines Theile derſelben, zur Endabſicht hat.

Dieſes Unbedingte kann man ſich nun gedenken, entweder als bloß in der ganzen Reihe beſtehend, in der alſo alle Glieder ohne Ausnahme bedingt, und nur das Ganze derſelben ſchlechthin unbedingt wäre, und denn heißt der Regreſſus unendlich; oder das abſolut Unbedingte iſt nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derſelben untergeordnet ſind, der ſelbſt aber unter keiner andern Bedingung ſteht *). In dem erſteren Falle iſt die Reihe a parte priori ohne Grenzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regreſſus in ihr aber iſt niemals vollendet, und kann nur potentialiter unendlich genannt werden. Im zweyten

*) Das abſolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten iſt jederzeit unbedingt; weil außer ihr keine Bedingungen mehr ſind, in Anſehung deren es bedingt ſeyn könnte. Allein dieſes abſolute Ganze einer ſolchen Reihe iſt nur eine Idee, oder vielmehr ein problematiſcher Begriff, deſſen Möglichkeit unterſucht werden muß, und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte, als die eigentliche transſcendentale Idee, worauf es ankommt, darin enthalten ſeyn mag.

ten Falle giebt es ein Erſtes der Reihe, welches in Anſehung der verfloſſenen Zeit der Weltanfang, in Anſehung des Raums die Weltgrenze, in Anſehung der Theile, eines in ſeinen Grenzen gegebenen Ganzen, das Einfache, in Anſehung der Urſachen die abſolute Selbſtthätigkeit (Freyheit), in Anſehung des Daſeyns veränderlicher Dinge die abſolute Naturnothwendigkeit heißt.

Wir haben zwey Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen. Das erſte bedeutet das mathematiſche Ganze aller Erſcheinungen und die Totalität ihrer Syntheſis, im Großen ſowohl als im Kleinen, d. i. ſowohl in dem Fortſchritt derſelben durch Zuſammenſetzung, als durch Theilung. Eben dieſelbe Welt wird aber Natur *) genannt, ſo fern ſie als ein dynamiſches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um ſie als eine

*) Natur, adjective (formaliter) genommen, bedeutet den Zuſammenhang der Beſtimmungen eines Dinges, nach einem innern Princip der Cauſalität. Dagegen verſteht man unter Natur, ſubſtantive (materialiter), den Inbegriff der Erſcheinungen, ſo fern dieſe, vermöge eines innern Princips der Cauſalität, durchgängig zuſammenhängen. Im erſteren Verſtande ſpricht man von der Natur der flüſſigen Materie, des Feuers ꝛc. und bedient ſich dieſes Worts nur adjective; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, ſo hat man ein beſtehendes Ganzes in Gedanken.

eine Größe zu Stande zu bringen, ſondern auf die Einheit im Daſeyn der Erſcheinungen ſiehet. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geſchieht, die Urſache und die unbedingte Cauſalität der Urſache in der Erſcheinung die Freyheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verſtande Natururſache. Das Bedingte im Daſeyn überhaupt heißt zufällig, und das Unbedingte nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der Erſcheinungen kann Naturnothwendigkeit heißen.

Die Ideen, mit denen wir uns jetzt beſchäfftigen, habe ich oben cosmologiſche Ideen genannt, theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, und unſere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erſcheinungen gerichtet ſind, theils auch, weil das Wort Welt, im transſcendentalen Verſtande, die abſolute Totalität des Inbegriffs exiſtirender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollſtändigkeit der Syntheſis (wiewohl nur eigentlich im Regreſſus zu den Bedingungen) allein unſer Augenmerk richten. In Betracht deſſen, daß überdem dieſe Ideen insgeſamt transſcendent ſind, und, ob ſie zwar das Object, nämlich Erſcheinungen, der Art nach nicht überſchreiten, ſondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit Noumenis) zu thun haben, dennoch die Syntheſis bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung überſteigt, treiben, ſo kann man ſie insgeſamt meiner Meinung nach ganz ſchicklich Weltbegriffe nennen. In Anſehung des Unterſchiedes des

Mathe-

Mathematiſch- und des Dynamiſchunbedingten, worauf der Regreſſus abzielt, würde ich doch die zwey erſteren in engerer Bedeutung Weltbegriffe (der Welt im Großen und Kleinen), die zwey übrigen aber transſcendente Naturbegriffe nennen. Dieſe Unterſcheidung iſt vorjetzt noch nicht von ſonderlicher Erheblichkeit, ſie kann aber im Fortgange wichtiger werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft Zweyter Abſchnitt.

Antithetik der reinen Vernunft.

Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatiſcher Lehren iſt, ſo verſtehe ich unter Antithetik nicht dogmatiſche Behauptungen des Gegentheils, ſondern den Widerſtreit der dem Scheine nach dogmatiſchen Erkenntniſſe, (theſin cum antitheſi) ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anſpruch auf Beyfall beylegt. Die Antithetik beſchäfftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen, ſondern betrachtet allgemeine Erkenntniſſe der Vernunft nur nach dem Widerſtreite derſelben unter einander und den Urſachen deſſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir unſere Vernunft nicht bloß, zum Gebrauch der Verſtandesgrundſätze, auf Gegen-

gen-

genſtände der Erfahrung verwenden, ſondern jene über die Grenze der letzteren hinaus auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Erfahrung weder Beſtätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an ſich ſelbſt ohne Widerſpruch iſt, ſondern ſogar in der Natur der Vernunft Bedingungen ſeiner Nothwendigkeit antrifft, nur daß unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat.

Die Fragen, welche bey einer ſolchen Dialectik der reinen Vernunft ſich natürlich darbieten, ſind alſo: 1. Bey welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen ſey. 2. Auf welchen Urſachen dieſe Antinomie beruhe. 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewißheit offen bleibe.

Ein dialectiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muß demnach dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen unterſcheidendes, an ſich haben, daß er nicht eine willkührliche Frage betrifft, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoßen muß; und zweytens, daß er, mit ſeinem Gegenſatze, nicht bloß einen gekünſtelten Schein, der, wenn man ihn einſieht, ſogleich verſchwindet, ſondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bey ſich führe, der ſelbſt, wenn

 man

man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer täuſcht, obſchon nicht betrügt, und alſo zwar unſchädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

Eine ſolche dialectiſche Lehre wird ſich nicht auf die Verſtandeseinheit in Erfahrungsbegriffen, ſondern auf die Vernunfteinheit in bloßen Ideen beziehen, deren Bedingungen, da ſie erſtlich, als Syntheſis nach Regeln, dem Verſtande, und doch zugleich, als abſolute Einheit derſelben, der Vernunft congruiren ſoll, wenn ſie der Vernunfteinheit adäquat iſt, für den Verſtand zu groß, und, wenn ſie dem Verſtande angemeſſen, für die Vernunft zu klein ſeyn wird; woraus denn ein Widerſtreit entſpringen muß, der nicht vermieden werden kann, man mag es anfangen, wie man will.

Dieſe vernünftelnde Behauptungen eröffnen alſo einen dialectiſchen Kampfplatz, wo jeder Theil die Oberhand behält, der die Erlaubniß hat, den Angriff zu thun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß vertheidigungsweiſe zu verfahren genöthigt iſt. Daher auch rüſtige Ritter, ſie mögen ſich für die gute oder ſchlimme Sache verbürgen, ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, daß ſie den letzten Angriff zu thun das Vorrecht haben, und nicht verbunden ſind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß dieſer Tummelplatz von jeher oft genug betreten worden, daß viel Siege von beiden Seiten erfochten, für den letzten aber,

der

der die Sache entſchied, jederzeit ſo geſorgt worden ſey, daß der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielte, dadurch, daß ſeinem Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen. Als unpartheyiſche Kampfrichter müſſen wir es ganz bey Seite ſetzen, ob es die gute oder die ſchlimme Sache ſey, um welche die Streitende fechten, und ſie ihre Sache erſt unter ſich ausmachen laſſen. Vielleicht daß, nachdem ſie einander mehr ermüdet als geſchadet haben, ſie die Nichtigkeit ihres Streithandels von ſelbſt einſehen und als gute Freunde auseinander gehen.

Dieſe Methode, einem Streite der Behauptungen zuzuſehen, oder vielmehr ihn ſelbſt zu veranlaſſen, nicht, um endlich zum Vortheile des einen oder des andern Theils zu entſcheiden, ſondern, um zu unterſuchen, ob der Gegenſtand deſſelben nicht vielleicht ein bloßes Blendwerk ſey, wornach jeder vergeblich haſchet, und bey welchem er nichts gewinnen kann, wenn ihm gleich gar nicht widerſtanden würde, dieſes Verfahren, ſage ich, kann man die ſceptiſche Methode nennen. Sie iſt vom Scepticismus gänzlich unterſchieden, einem Grundſatze einer kunſtmäßigen und ſcientifiſchen Unwiſſenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniß untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen. Denn die ſceptiſche Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß ſie in einem ſolchen, auf beiden Seiten redlichgemeinten und mit Verſtande ge-

geführten Streite, den Punct des Mißverſtändniſſes zu entdecken ſucht, um, wie weiſe Geſetzgeber thun, aus der Verlegenheit der Richter bey Rechtshändeln für ſich ſelbſt Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Beſtimmten in ihren Geſetzen, zu ziehen. Die Antinomie, die ſich in der Anwendung der Geſetze offenbaret, iſt bey unſerer eingeſchränkten Weisheit der beſte Prüfungsverſuch der Nomothetik, um der Vernunft, die in abſtracter Speculation ihre Fehltritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Momente in Beſtimmung ihrer Grundſätze aufmerkſam zu machen.

Dieſe ſceptiſche Methode iſt aber nur der Transſcendentalphiloſophie allein weſentlich eigen, und kann allenfalls in jedem anderen Felde der Unterſuchungen, nur in dieſem nicht, entbehrt werden. In der Mathematik würde ihr Gebrauch ungereimt ſeyn; weil ſich in ihr keine falſche Behauptungen verbergen und unſichtbar machen können, indem die Beweiſe jederzeit an dem Faden der reinen Anſchauung, und zwar durch jederzeit evidente Syntheſis fortgehen müſſen. In der Experimentalphiloſophie kann wohl ein Zweifel des Aufſchubs nützlich ſeyn, allein es iſt doch wenigſtens kein Mißverſtand möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müſſen doch endlich die letzten Mittel der Entſcheidung des Zwiſtes liegen, ſie mögen nun früh oder ſpät aufgefunden werden. Die Moral kann ihre

Grund-

Grundſätze insgeſamt auch in concreto, zuſamt den practiſchen Folgen, wenigſtens in möglichen Erfahrungen geben, und dadurch den Mißverſtand der Abſtraction vermeiden. Dagegen ſind die transſcendentalen Behauptungen, welche ſelbſt über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus ſich erweiternde Einſichten anmaßen, weder in dem Falle, daß ihre abſtracte Syntheſis in irgend einer Anſchauung a priori könnte gegeben, noch ſo beſchaffen, daß der Mißverſtand vermittelſt irgend einer Erfahrung entdeckt werden könnte. Die transſcendentale Vernunft alſo verſtattet keinen anderen Probirſtein, als den Verſuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter ſich ſelbſt, und mithin zuvor des freyen und ungehinderten Wettſtreits derſelben unter einander, und dieſen wollen wir anjetzt anſtellen *).

*) Die Antinomien folgen einander nach der Ordnung der oben angeführten transſcendentalen Ideen.

Erſter Widerſtreit

Theſis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und iſt dem Raum nach auch in Grenzen eingeſchloſſen.

Beweis.

Denn, man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: ſo iſt bis zu jedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Nun beſteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß ſie durch ſucceſſive Syntheſis niemals vollendet ſeyn kann. Alſo iſt eine unendliche verfloſſene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daſeyns; welches zuerſt zu beweiſen war.

In Anſehung des zweyten nehme man wiederum das Gegentheil an: ſo wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich exiſtirenden Dingen ſeyn. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewiſſer Grenzen jeder Anſchauung gegeben wird *), auf keine

*) Wir können ein unbeſtimmtes Quantum als ein Ganzes anſchauen, wenn es in Grenzen eingeſchloſſen iſt, ohne die Totalität deſſelben durch Meſſung, d. i. die ſucceſſive Syn-

der transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt, ſowohl in Anſehung der Zeit, als des Raums, unendlich.

Beweis.

Denn man ſetze: ſie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daſeyn iſt, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht iſt, ſo muß eine Zeit vorhergegangen ſeyn, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun iſt aber in einer leeren Zeit kein Entſtehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer ſolchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterſcheidende Bedingung des Daſeyns, vor die des Nichtſeyns, an ſich hat (man mag annehmen, daß ſie von ſich ſelbſt, oder durch eine andere Urſache entſtehe). Alſo kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelber aber kann keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das zweyte betrifft, ſo nehme man zuvörderſt das Gegentheil an, daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt iſt; ſo befindet ſie ſich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt iſt. Es würde alſo nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, ſondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein abſolutes Ganzes iſt, außer welchem kein

keine andere Art, als nur durch die Syntheſis der Theile, und die Totalität eines ſolchen Quanti nur durch die vollendete Syntheſis, oder durch wiederholte Hinzuſetzung der Einheit zu ſich ſelbſt, gedenken *). Demnach, um ſich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die ſucceſſive Syntheſis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexiſtirenden Dinge, als abgelaufen angeſehen werden; welches unmöglich iſt. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angeſehen werden. Eine Welt iſt folglich, der Ausdehnung im Raume nach, nicht unendlich, ſondern in ihren Grenzen eingeſchloſſen; welches das zweyte war.

Anmer-

Syntheſis ſeiner Theile, conſtruiren zu dürfen. Denn die Grenzen beſtimmen ſchon die Vollſtändigkeit, indem ſie alles Mehreres abſchneiden.

*) Der Begriff der Totalität iſt in dieſem Falle nichts anderes, als die Vorſtellung der vollendeten Syntheſis ſeiner Theile, weil, da wir nicht von der Anſchauung des Ganzen (als welche in dieſem Falle unmöglich iſt) den Begriff abziehen können, wir dieſen nur durch die Syntheſis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigſtens in der Idee faſſen können.

Gegenſtand der Anſchauung, und mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieſelbe im Verhältniß ſtehe, ſo würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derſelben zu keinem Gegenſtande ſeyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, iſt nichts; alſo iſt die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. ſie iſt in Anſehung der Ausdehnung unendlich *).

 II An-

*) Der Raum iſt bloß die Form der äußeren Anſchauung (formale Anſchauung, aber kein wirklicher Gegenſtand, der äußerlich angeſchauet werden kann. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn beſtimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine ſeiner Form gemäße empiriſche Anſchauung geben, iſt unter dem Namen des abſoluten Raumes, nichts anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erſcheinungen, ſo fern ſie entweder an ſich exiſtiren, oder zu gegebenen Erſcheinungen noch hinzu kommen können. Die empiriſche Anſchauung iſt alſo nicht zuſammengeſetzt aus Erſcheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anſchauung). Eines iſt nicht des andern Correlatum der Syntheſis, ſondern nur in einer und derſelben empiriſchen Anſchauung verbunden, als Materie und Form derſelben. Will man eines dieſer zween Stücke außer dem anderen ſetzen (Raum außerhalb allen Erſcheinungen), ſo entſtehen daraus allerley leere Beſtimmungen der äußeren Anſchauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen ſind. Z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Beſtimmung des Verhältniſſes beider untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kann, und alſo auch das Prädicat eines bloßen Gedankendinges iſt.

I. zur Theſis.

Ich habe bey dieſen einander widerſtreitenden Argumenten nicht Blendwerke geſucht, um etwa (wie man ſagt) einen Advocatenbeweis zu führen, welcher ſich der Unbehutſamkeit des Gegners zu ſeinem Vortheile bedient, und ſeine Berufung auf ein mißverſtandnes Geſetz gerne gelten läßt, um ſeine eigene unrechtmäßige Anſprüche auf die Widerlegung deſſelben zu bauen. Jeder dieſer Beweiſe iſt aus der Natur der Sache gezogen und der Vortheil bey Seite geſetzt worden, den uns die Fehlſchlüſſe der Dogmatiker von beyden Theilen geben könnten.

Ich hätte die Theſis auch dadurch dem Scheine nach beweiſen können, daß ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Größe, nach der Gewohnheit der Dogmatiker, einen fehlerhaften Begriff vorangeſchickt hätte. Unendlich iſt eine Größe, über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegeben Einheit) möglich iſt. Nun iſt keine Menge die größeſte, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können. Alſo iſt eine unendliche gegebene Größe, mithin auch eine (der verfloſſenen Reihe ſowohl, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: ſie iſt alſo beiderſeitig begrenzt. So hätte ich meinen Beweis führen können: allein dieſer Begriff ſtimmt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen verſteht. Es wird dadurch nicht vorgeſtellt, wie groß es ſey, mithin iſt ſein Begriff auch nicht der Begriff eines Maximum, ſondern es wird dadurch nur

Theſis.

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt.

Beweis.

Denn, nehmet an, die zuſammengeſetzte Subſtanzen beſtänden nicht aus einfachen Theilen; ſo würde, wenn alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zuſammengeſetzter Theil, und (da es keine einfache Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Subſtanz ſeyn gegeben worden. Entweder alſo läßt ſich unmöglich alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zuſammenſetzung beſtehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im erſteren Falle aber würde das Zuſammengeſetzte wiederum nicht aus Subſtanzen beſtehen (weil bey dieſen die Zuſammenſetzung nur eine zufällige Relation der Subſtanzen iſt, ohne welche dieſe, als für ſich beharrliche Weſen, beſtehen müſſen). Da nun

ſein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Anſehung deren daſſelbe größer iſt als alle Zahl, gedacht. Nachdem die Einheit nun größer oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche größer oder kleiner ſeyn; allein die Unendlichkeit, da ſie bloß in dem Verhältniſſe zu dieſer gegebenen Einheit beſteht, würde immer dieſelbe bleiben, obgleich freylich die abſolute Größe des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde, davon auch hier nicht die Rede iſt.

Der wahre (transſcendentale) Begriff der Unendlichkeit iſt: daß die ſucceſſive Syntheſis der Einheit in Durchmeſſung eines Quantum niemals vollendet ſeyn kann *). Hieraus folgt ganz ſicher, daß eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgenden Zuſtände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpuncte nicht verfloſſen ſeyn kann, die Welt alſo einen Anfang haben müſſe.

In Anſehung des zweyten Theils der Theſis fällt die Schwierigkeit, von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe, zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach unendlichen Welt iſt zugleich gegeben. Allein, um die Totalität einer ſolchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Grenzen berufen können, welche dieſe Totalität von ſelbſt in der Anſchauung ausmachen, müſſen wir von unſerem Begriffe Rechenſchaft geben, der in ſolchem Falle nicht vom Ganzen zu der beſtimmten Menge der Theile gehen kann, ſondern die Möglichkeit eines Ganzen dadurch die ſucceſſive Syntheſis der Theile darthun muß. Da dieſe Syntheſis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müßte: ſo kann man ſich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch ſie, eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität ſelbſt iſt in dieſem Falle die Vorſtellung einer vollendeten Syntheſis der Theile, und dieſe Vollendung, mithin auch der Begriff derſelben, iſt unmöglich.

Der

*) Dieſes enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die größer iſt als alle Zahl, welches der mathematiſche Begriff des Unendlichen iſt.

nungen aber können nicht durch einen leeren Raum au-
ßer denſelben begrenzt werden. Eben dieſes gilt auch von der Zeit. Alles dieſes nun zugegeben, ſo iſt gleichwohl unſtreitig, daß man dieſe zwey Undinge, den leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt, durchaus annehmen müſſe, wenn man eine Weltgrenze, es ſey dem Raume oder der Zeit nach, annimmt.

Denn was den Ausweg betrifft, durch den man der Conſequenz auszuweichen ſucht, nach welcher wir ſagen: daß, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Grenzen hat, das unendliche Leere das Daſeyn wirklicher Dinge ihrer Größe nach beſtimmen müſſe, ſo beſteht er in geheim nur darin: daß man ſtatt einer Sinnenwelt ſich, wer weiß welche, intelligibele Welt gedenkt, und, ſtatt des erſten Anfanges, (ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit des Nichtſeyns vorhergeht,) ſich überhaupt ein Daſeyn denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt vorausſetzt, ſtatt der Grenze der Ausdehnung, Schranken des Weltganzen denkt, und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es iſt hier aber nur von dem mundus phaenomenon die Rede, und von deſſen Größe, bey dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keinesweges abſtrahiren kann, ohne das Weſen deſſelben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn ſie begrenzt iſt, liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieſes, und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen a priori weglaſſen, ſo fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unſerer Aufgabe iſt uns dieſe allein gegeben. Der mundus intelligibilis iſt nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anſchauung derſelben abſtrahirt, und in Anſehung deſſen folglich gar kein ſynthetiſcher Satz, weder bejahend, noch verneinend möglich iſt.

Der

wird, mithin derjenige innerhalb der Welt, widerſpreche wenigſtens nicht den transſcendentalen Principien, und könne alſo in Anſehung dieſer eingeräumt (obgleich darum ſeine Möglichkeit nicht ſofort behauptet) werden.

II. Anmerkung

zur Antitheſis.

Der Beweis für die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltinbegriffs beruht darauf: daß im entgegenſetzten Falle eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum, die Weltgrenze ausmachen müßte. Nun iſt mir nicht unbekannt, daß wider dieſe Conſequenz Ausflüchte geſucht werden, indem man vorgiebt: es ſey eine Grenze der Welt, der Zeit und dem Raume nach, ganz wohl möglich, ohne daß man eben eine abſolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen abſoluten, außer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe; welches unmöglich iſt. Ich bin mit dem letztern Theile dieſer Meynung der Philoſophen aus der Leibnitziſchen Schule ganz wohl zufrieden. Der Raum iſt bloß die Form der äußeren Anſchauung, aber kein wirklicher Gegenſtand, der äußerlich angeſchauet werden kann, und kein Correlatum der Erſcheinungen, ſondern die Form der Erſcheinungen ſelbſt. Der Raum alſo kann abſolut (für ſich allein) nicht als etwas Beſtimmendes in dem Daſeyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenſtand iſt, ſondern nur die Form möglicher Gegenſtände. Dinge alſo, als Erſcheinungen, beſtimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten deſſelben (Größe und Verhältniß) machen ſie es, daß dieſe oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für ſich beſteht, die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Größe oder Geſtalt nicht beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts wirkliches iſt. Es kann alſo wohl ein Raum (er ſey voll oder leer) *) durch Erſcheinungen begrenzt, Erſchei-

nun-

*) Man bemerkt leicht, daß hiedurch geſagt werden wolle: der leere Raum, ſo fern er durch Erſcheinungen begrenzt wird,

der tranſſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.

Beweis.

Setzet: ein zuſammengeſetztes Ding (als Subſtanz) beſtehe aus einfachen Theilen. Weil alles äußere Verhältniß, mithin auch alle Zuſammenſetzung aus Subſtanzen, nur im Raume möglich iſt: ſo muß aus ſo viel Theilen das Zuſammengeſetzte beſtehet, aus eben ſo viel Theilen auch der Raum beſtehen, den es einnimmt. Nun beſteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen. Alſo muß jeder Theil des Zuſammengeſetzten einen Raum einnehmen. Die ſchlechthin erſten Theile aber alles Zuſammengeſetzten ſind einfach. Alſo nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in ſich faſſet, mithin zuſammengeſetzt iſt, und zwar als ein reales Zuſammengeſetztes, nicht aus Accidenzen, (denn die können nicht ohne Subſtanz außer einander ſeyn,) mithin aus Subſtanzen; ſo würde das Einfache ein ſubſtantielles Zuſammengeſetztes ſeyn; welches ſich widerſpricht.

Der zweyte Satz der Antitheſis, daß in der Welt gar nichts Einfaches exiſtire, ſoll hier nur ſo viel bedeuten,

ten,

dieſer Fall der Vorausſetzung widerſpricht, ſo bleibt nur der zweyte übrig: daß nämlich das ſubſtantielle Zuſammengeſetzte in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe.

Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgeſammt einfache Weſen ſeyn, daß die Zuſammenſetzung nur ein äußerer Zuſtand derſelben ſey, und daß, wenn wir die Elementarſubſtanzen gleich niemals völlig aus dieſem Zuſtande der Verbindung ſetzen und iſoliren können, doch die Vernunft ſie als die erſten Subjecte aller Compoſition, und mithin, vor derſelben, als einfache Weſen denken müſſe.

Anmer-

ten, als: Es könne das Daſeyn des ſchlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äußeren noch inneren, dargethan werden, und das ſchlechthin Einfache ſey alſo eine bloße Idee, deren objective Realität niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann dargethan werden, mithin in der Expoſition der Erſcheinungen ohne alle Anwendung und Gegenſtand. Denn wir wollen annehmen, es ließe ſich für dieſe transſcendentale Idee ein Gegenſtand der Erfahrung finden: ſo müßte die empiriſche Anſchauung irgend eines Gegenſtandes als eine ſolche erkannt werden, welche ſchlechthin kein Mannigfaltiges außerhalb einander, und zur Einheit verbunden, enthält. Da nun von dem Nichtbewußtſeyn eines ſolchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit deſſelben in irgend einer Anſchauung eines Objects, kein Schluß gilt, dieſes letztere aber zur abſoluten Simplicität durchaus nöthig iſt; ſo folgt, daß dieſe aus keiner Wahrnehmung, welche ſie auch ſey, könne geſchloſſen werden. Da alſo etwas als ein ſchlechthin einfaches Object niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angeſehen werden muß: ſo iſt überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieſer zweyte Satz der Antitheſis geht viel weiter als der erſte, der das Einfache nur von der Anſchauung des Zuſammengeſetzten verbannt, da hingegen dieſer es aus der ganzen Natur wegſchafft; daher er auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenſtandes der äußeren Anſchauung (des Zuſammengeſetzten), ſondern aus dem Verhältniß deſſelben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewieſen werden können.

I. zur Theſis.

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches nothwendig aus einfachen Theilen beſteht, ſo verſtehe ich darunter nur ein ſubſtanzielles Ganzes, als das eigentliche Compoſitum, d. i. die zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgeſondert (wenigſtens in Gedanken) gegeben, in eine wechſelſeitige Verbindung geſetzt wird, und dadurch Eines ausmacht. Den Raum ſollte man eigentlich nicht Compoſitum, ſondern Totum nennen, weil die Theile deſſelben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich iſt. Er würde allenfalls ein Compoſitum ideale, aber nicht reale heißen können. Doch dieſes iſt nur Subtilität. Da der Raum kein Zuſammengeſetztes aus Subſtanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen) iſt, ſo muß, wenn ich alle Zuſammenſetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punct übrig bleiben; denn dieſer iſt nur als die Grenze eines Raumes, (mithin eines Zuſammengeſetzten) möglich. Raum und

Zeit

II. Anmerkung.
zur Antitheſis.

Wider dieſen Satz einer unendlichen Theilung der Materie, deſſen Beweisgrund bloß mathematiſch iſt, werden von den Monadiſten Einwürfe vorgebracht, welche ſich dadurch ſchon verdächtig machen, daß ſie die kläreſten mathematiſchen Beweiſe nicht für Einſichten in die Beſchaffenheit des Raumes, ſo fern er in der That die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie iſt, wollen gelten laſſen, ſondern ſie nur als Schlüſſe aus abſtracten aber willkührlichen Begriffen anſehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anſchauung zu erdenken, als die in der urſprünglichen Anſchauung des Raumes gegeben wird, und die Beſtimmungen deſſelben a priori nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich iſt, daß es dieſen Raum erfüllet. Wenn man ihnen Gehör giebt, ſo müßte man, außer dem mathematiſchen Puncte, der einfach, aber kein Theil, ſondern bloß die Grenze eines Raums iſt, ſich noch phyſiſche Puncte denken, die zwar auch einfach ſind, aber den Vorzug haben, als Theile des Raums, durch ihre bloße Aggregation denſelben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeinen und klaren Widerlegungen dieſer Ungereimtheit die man in Menge antrifft, zu wiederholen, wie es denn gänzlich umſonſt iſt, durch bloß discurſive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, ſo bemerke ich nur, daß, wenn die Philoſophie hier mit der Mathematik

Zeit beſtehen alſo nicht aus einfachen Theilen. Was nur zum Zuſtande einer Subſtanz gehöret, ob es gleich eine Größe hat, (z. B. die Veränderung,) beſteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewiſſer Grad der Veränderung entſteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unſer Schluß vom Zuſammengeſetzten auf das Einfache gilt nur von für ſich ſelbſt beſtehenden Dingen. Accidenzen aber des Zuſtandes, beſtehen nicht für ſich ſelbſt. Man kann alſo den Beweis für die Nothwendigkeit des Einfachen, als der Beſtandtheile alles ſubſtanziellen Zuſammengeſetzten, und dadurch überhaupt ſeine Sache leichtlich verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn für alles Zuſammengeſetzte ohne Unterſchied geltend machen will, wie es wirklich mehrmalen ſchon geſchehen iſt.

Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, ſofern es nothwendig im Zuſammengeſetzten gegeben iſt, indem dieſes darin, als in ſeine Beſtandtheile, aufgelöſet werden kann. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Monas

chicanirt, es darum geſchehe, weil ſie vergißt, daß es in dieſer Frage nur um Erſcheinungen und deren Bedingung zu thun ſey. Hier iſt es aber nicht genug zum reinen Verſtandesbegriffe des Zuſammengeſetzten den Begriff des Einfachen, ſondern zur Anſchauung des Zuſammengeſetzten (der Materie) die Anſchauung des Einfachen zu finden, und dieſes iſt nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin auch bey Gegenſtänden der Sinne, gänzlich unmöglich. Es mag alſo von einem Ganzen aus Subſtanzen, welches bloß durch den reinen Verſtand gedacht wird, immer gelten, daß wir vor aller Zuſammenſetzung deſſelben das Einfache haben müſſen; ſo gilt dieſes doch nicht vom totum ſubſtantiale phaenomenon, welches, als empiriſche Anſchauung im Raume, die nothwendige Eigenſchaft bey ſich führt, daß kein Theil deſſelben einfach iſt, darum, weil kein Theil des Raumes einfach iſt. Indeſſen ſind die Monadiſten fein genug geweſen, dieſer Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen, daß ſie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenſtände äußerer Anſchauung (Körper), ſondern dieſe, und das dynamiſche Verhältniß der Subſtanzen überhaupt, als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes vorausſetzen. Nun haben wir von Körpern nur als Erſcheinungen einen Begriff, als ſolche aber ſetzen ſie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äußeren Erſcheinung nothwendig voraus, und die Ausflucht iſt alſo vergeblich, wie ſie denn auch oben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend iſt abgeſchnitten worden. Wären ſie Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde der Beweis der Monadiſten allerdings gelten.

nas (nach Leibnitzens Gebrauch) ſollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Subſtanz gegeben iſt (z. B. im Selbſtbewußtſeyn) und nicht als Element des Zuſammengeſetzten, welches man beſſer den Atomus nennen könnte. Und da ich nur in Anſehung des Zuſammengeſetzten die einfachen Subſtanzen, als deren Elemente, beweiſen will, ſo könnte ich die Antitheſe der zweyten Antinomie die transſcendentale Atomiſtik nennen. Weil aber dieſes Wort ſchon vorlängſt zur Bezeichnung einer beſondern Erklärungsart körperlicher Erſcheinungen (molecularum) gebraucht worden, und alſo empiriſche Begriffe vorausſetzt, ſo mag er der dialectiſche Grundſatz der Monadologie heißen.

Der

Die zweyte dialectiſche Behauptung hat das Beſondere an ſich, daß ſie eine dogmatiſche Behauptung wider ſich hat, die unter allen vernünftelnden die einzige iſt, welche ſich unternimmt, an einem Gegenſtande der Erfahrung die Wirklichkeit deſſen, was wir oben bloß zu transſcendentalen Ideen rechneten, nämlich die abſolute Simplicität der Subſtanz, augenſcheinlich zu beweiſen: nämlich daß der Gegenſtand des innern Sinnes, das Ich, was da denkt, eine ſchlechthin einfache Subſtanz ſey. Ohne mich hierauf jetzt einzulaſſen, (da es oben ausführlicher erwogen iſt,) ſo bemerke ich nur: daß wenn etwas bloß als Gegenſtand gedacht wird, ohne irgend eine ſynthetiſche Beſtimmung ſeiner Anſchauung hinzu zu ſetzen, (wie denn dieſes durch die ganz nackte Vorſtellung: Ich, geſchieht,) ſo könne freylich nichts Mannigfaltiges und keine Zuſammenſetzung in einer ſolchen Vorſtellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädicate, wodurch ich dieſen Gegenſtand denke, bloß Anſchauungen des inneren Sinnes ſind, ſo kann darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges außerhalb einander, mithin reale Zuſammenſetzung bewieſe. Es bringt alſo nur das Selbſtbewußtſeyn es ſo mit ſich, daß, weil das Subject, welches denkt, zugleich ſein eigenes Object iſt, es ſich ſelber nicht theilen kann (obgleich die ihm inhärirende Beſtimmungen); denn in Anſehung ſeiner ſelbſt iſt jeder Gegenſtand abſolute Einheit. Nichts deſtoweniger, wenn dieſes Subject äußerlich, als ein Gegenſtand der Anſchauung, betrachtet wird, ſo würde es doch wohl Zuſammenſetzung in der Erſcheinung an ſich zeigen. So muß es aber jederzeit betrachtet werden, wenn man wiſſen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges außerhalb einander ſey, oder nicht.

Dritter Widerſtreit

Theſis.

Die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſamt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Cauſalität durch Freyheit zu Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig.

Beweis.

Man nehme an, es gebe keine andere Cauſalität, als nach Geſetzen der Natur; ſo ſetzt alles, was geſchieht, einen vorigen Zuſtand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zuſtand ſelbſt etwas ſeyn, was geſchehen iſt (in der Zeit geworden, das es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit geweſen wäre, ſeine Folge auch nicht allererſt entſtanden, ſondern immer geweſen ſeyn würde. Alſo iſt die Cauſalität der Urſache, durch welche etwas geſchieht, ſelbſt etwas Geſchehenes, welches nach dem Geſetze der Natur wiederum einen vorigen Zuſtand und deſſen Cauſalität, dieſer aber eben ſo einen noch älteren vorausſetzt u. ſ. w. Wenn alſo alles nach bloßen Geſetzen der Natur geſchieht, ſo giebt es jederzeit nur einen ſubalternen, niemals aber

einen

der tranſſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Es iſt keine Freyheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

Beweis.

Setzet: es gebe eine Freyheit im tranſſcendentalen Verſtande, als eine beſondere Art von Cauſalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zuſtand, mithin auch eine Reihe von Folgen deſſelben, ſchlechthin anzufangen; ſo wird nicht allein eine Reihe durch dieſe Spontaneität, ſondern die Beſtimmung dieſer Spontaneität ſelbſt zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Cauſalität, wird ſchlechthin anfangen, ſo daß nichts vorhergeht, wodurch dieſe geſchehende Handlung nach beſtändigen Geſetzen beſtimmt ſey. Es ſetzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zuſtand der noch nicht handelnden Urſache voraus, und ein dynamiſch erſter Anfang der Handlung einen Zuſtand, der mit dem vorhergehenden eben derſelben Urſache gar keinen Zuſammenhang der Cauſalität hat, d. i. auf keine Weiſe daraus erfolgt. Alſo iſt die tranſſcendentale Freyheit dem Cauſalgeſetze entgegen, und eine ſolche Verbindung der ſuc-

einen erſten Anfang, und alſo überhaupt keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen. Nun beſteht aber eben darin das Geſetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori beſtimmte Urſache nichts geſchehe. Alſo widerſpricht der Satz, als wenn alle Cauſalität nur nach Naturgeſetzen möglich ſey, ſich ſelbſt in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit, und dieſe kann alſo nicht als die einzige angenommen werden.

Dieſemnach muß eine Cauſalität angenommen werden, durch welche etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Urſache, nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſey, d. i. eine abſolute Spontaneität der Urſachen, eine Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen läuft, von ſelbſt anzufangen, mithin transſcendentale Freyheit, ohne welche ſelbſt im Laufe der Natur die Reihefolge der Erſcheinungen auf der Seite der Urſachen niemals vollſtändig iſt.

An=

ceſſiven Zuſtände wirkender Urſachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich iſt, die alſo auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben alſo nichts als Natur, in welcher wir den Zuſammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten ſuchen müſſen. Die Freyheit (Unabhängigkeit) von den Geſetzen der Natur, iſt zwar eine Befreyung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht ſagen, daß, anſtatt der Geſetze der Natur, Geſetze der Freyheit in die Cauſalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn dieſe nach Geſetzen beſtimmt wäre, ſie nicht Freyheit, ſondern ſelbſt nichts anders als Natur wäre. Natur alſo und transſcendentale Freyheit unterſcheiden ſich wie Geſetzmäßigkeit und Geſetzloſigkeit, davon jene zwar den Verſtand mit der Schwierigkeit beläſtigt, die Abſtammung der Begebenheiten in der Reihe der Urſachen immer höher hinauf zu ſuchen, weil die Cauſalität an ihnen jederzeit bedingt iſt, aber zur Schadloshaltung durchgängige und geſetzmäßige Einheit der Erfahrung verſpricht, da hingegen das Blendwerk von Freyheit zwar dem forſchenden Verſtande in der Kette der Urſachen Ruhe verheißt, indem ſie ihn zu einer unbedingten Cauſalität führet, die von ſelbſt zu handeln anhebt, die aber, da ſie ſelbſt blind iſt, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zuſammenhängende Erfahrung möglich iſt.

II. An-

Anmerkung zur dritten Antinomie.

I. zur Theſis.

Die transſcendentale Idee der Freyheit macht zwar bey weitem nicht den ganzen Inhalt des pſychologiſchen Begriffs dieſes Namens aus, welcher großen Theils empiriſch iſt, ſondern nur den der abſoluten Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derſelben; iſt aber dennoch der eigentliche Stein des Anſtoßes für die Philoſophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Cauſalität einzuräumen. Dasjenige alſo in der Frage über die Freyheit des Willens, was die ſpeculative Vernunft von jeher in ſo große Verlegenheit geſetzt hat, iſt eigentlich nur transſcendental, und gehet lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müſſe, eine Reihe von ſucceſſiven Dingen oder Zuſtänden von ſelbſt anzufangen. Wie ein ſolches möglich ſey, iſt nicht eben ſo nothwendig beantworten zu können, da wir uns eben ſowohl bey der Cauſalität nach Naturgeſetzen damit begnügen müſſen, a priori zu erkennen, daß eine ſolche vorausgeſetzt werden müſſe, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewiſſes Daſeyn das Daſeyn eines andern geſetzt werde, auf keine Weiſe begreifen, und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müſſen. Nun haben wir dieſe Nothwendigkeit eines erſten Anfangs einer Reihe von Erſcheinungen aus Freyheit, zwar nur eigentlich in ſo fern dargethan, als zur Begreiflichkeit eines Urſprungs der Welt erfoderlich iſt, indeſſen daß man alle nachfolgende Zuſtände für eine Abfolge nach bloßen Naturgeſetzen nehmen

II. Anmerkung.
zur Antitheſis.

Der Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (transſcendentale Phyſiocratie), im Widerſpiel mit der Lehre von der Freyheit, würde ſeinen Satz, gegen die vernünftelnden Schlüſſe der letzteren, auf folgende Art behaupten. Wenn ihr kein mathematiſch Erſtes der Zeit nach in der Welt annehmt, ſo habt ihr auch nicht nöthig, ein dynamiſch Erſtes der Cauſalität nach zu ſuchen. Wer hat euch geheißen, einen ſchlechthin erſten Zuſtand der Welt, und mithin einen abſoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erſcheinungen, zu erdenken, und, damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunct verſchaffen möget, der unumſchränkten Natur Grenzen zu ſetzen? Da die Subſtanzen in der Welt jederzeit geweſen ſind, wenigſtens die Einheit der Erfahrung eine ſolche Vorausſetzung nothwendig macht, ſo hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, daß der Wechſel ihrer Zuſtände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen, jederzeit geweſen ſey, und mithin kein erſter Anfang, weder mathematiſch, noch dynamiſch, geſucht werden dürfe. Die Möglichkeit einer ſolchen unendlichen Abſtammung, ohne ein erſtes Glied, in Anſehung deſſen alles übrige bloß nachfolgend iſt, läßt ſich, ſeiner Möglichkeit nach, nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr dieſe Naturräthſel darum wegwerfen wollt, ſo werdet ihr euch genöthigt ſehen, viel ſynthetiſche Grundbeſchaffenheiten zu verwerfen, (Grundkräfte) die ihr eben ſo wenig begreifen könnt,

nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von ſelbſt anzufangen, bewieſen (obzwar nicht eingeſehen) iſt, ſo iſt es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verſchiedene Reihen, der Cauſalität nach, von ſelbſt anfangen zu laſſen, und den Subſtanzen derſelben ein Vermögen beyzulegen, aus Freyheit zu handeln. Man laſſe ſich aber hiebey nicht durch einen Mißverſtand aufhalten: daß, da nämlich eine ſucceſſive Reihe in der Welt nur einen comparativ erſten Anfang haben kann, indem doch immer ein Zuſtand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein abſolut erſter Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich ſey. Denn wir reden hier nicht vom abſolut erſten Anfange der Zeit nach, ſondern der Cauſalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beyſpiel) völlig frey, und ohne den nothwendig beſtimmenden Einfluß der Natururſachen, von meinem Stuhle aufſtehe, ſo fängt in dieſer Begebenheit, ſamt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe ſchlechthin an, obgleich der Zeit nach dieſe Begebenheit nur die Fortſetzung einer vorhergehenden Reihe iſt. Denn dieſe Entſchließung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und iſt nicht eine bloße Fortſetzung derſelben, ſondern die beſtimmenden Natururſachen hören oberhalb derſelben, in Anſehung dieſer Eräugniß, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Anſehung der Cauſalität, ein ſchlechthin erſter Anfang einer Reihe von Erſcheinungen genannt werden muß.

Die Beſtätigung von der Bedürfniß der Vernunft, in der Reihe der Natururſachen ſich auf einen erſten Anfang aus Freyheit zu berufen, leuchtet daran ſehr klar in die Augen: daß (die epicuriſche Schule ausgenommen) alle Philoſophen des Alterthums ſich gedrungen ſahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen erſten Beweger anzunehmen, d. i. eine freyhandelnde Urſache, welche dieſe Reihe von Zuſtänden zuerſt und von ſelbſt anfing. Denn aus bloßer Natur unterfingen ſie ſich nicht, einen erſten Anfang begreiflich zu machen.

Der

und ſelbſt die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt muß euch anſtößig werden. Denn, wenn ihr nicht durch Erfahrung fändet, daß ſie wirklich iſt, ſo würdet ihr niemals a priori erſinnen können, wie eine ſolche unaufhörliche Folge von Seyn und Nichtſeyn möglich ſey.

Wenn auch indeſſen allenfalls ein transſcendentales Vermögen der Freyheit nachgegeben wird, und die Weltveränderungen anzufangen, ſo würde dieſes Vermögen doch wenigſtens nur außerhalb der Welt ſeyn müſſen, (wiewohl es immer eine kühne Anmaßung bleibt, außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anſchauungen, noch einen Gegenſtand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann). Allein, in der Welt ſelbſt, den Subſtanzen ein ſolches Vermögen beyzumeſſen, kann nimmermehr erlaubt ſeyn, weil alsdenn der Zuſammenhang nach allgemeinen Geſetzen ſich einander nothwendig beſtimmender Erſcheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empiriſcher Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterſcheidet, größtentheils verſchwinden würde. Denn es läßt ſich neben einem ſolchen geſetzloſen Vermögen der Freyheit, kaum mehr Natur denken; weil die Geſetze der letzteren durch die Einflüſſe der erſteren unaufhörlich abgeändert; und das Spiel der Erſcheinungen, welches nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig ſeyn würde, dadurch verwirret und unzuſammenhängend gemacht wird.

Theſis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Urſache, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.

Beweis.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erſcheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn, ohne dieſe, würde ſelbſt die Vorſtellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben ſeyn *). Eine jede Veränderung aber ſteht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher ſie nothwendig iſt. Nun ſetzt ein jedes Bedingte, das gegeben iſt, in Anſehung ſeiner Exiſtenz, eine vollſtändige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein abſolutnothwendig iſt. Alſo muß etwas Abſolutnothwendiges exiſtiren, wenn eine Veränderung als ſeine Folge exiſtirt. Dieſes Nothwendige aber gehöret ſelber zur Sinnenwelt. Denn ſetzet, es ſey außer derſelben, ſo würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne

daß

*) Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieſer objectiv vorher, allein ſubjectiv, und in der Wirklichkeit des Bewußtſeyns, iſt dieſe Vorſtellung doch nur, ſo wie jede andere, durch Veranlaſſung der Wahrnehmungen gegeben.

der transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Es exiſtirt überall kein ſchlechthinnothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Urſache.

Beweis.

Setzet: die Welt ſelber, oder in ihr, ſey ein nothwendiges Weſen, ſo würde in der Reihe ihrer Veränderungen, entweder ein Anfang ſeyn, der unbedingtnothwendig, mithin ohne Urſache wäre, welches dem dynamiſchen Geſetze der Beſtimmung aller Erſcheinungen in der Zeit widerſtreitet; oder die Reihe ſelbſt wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und unbedingt, im Ganzen dennoch ſchlechthinnothwendig und unbedingt, welches ſich ſelbſt widerſpricht, weil das Daſeyn einer Menge nicht nothwendig ſeyn kann, wenn kein einziger Theil derſelben ein an ſich nothwendiges Daſeyn beſitzt.

Setzet dagegen: es gebe eine ſchlechthin nothwendige Welturſache außer der Welt, ſo würde dieſelbe, als das

 oberſte

daß doch dieſe nothwendige Urſache ſelbſt zur Sinnenwelt gehörete. Nun iſt dieſes unmöglich. Denn, da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, beſtimmt werden kann: ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Welt exiſtiren, da dieſe noch nicht war, (denn der Anfang iſt ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt noch nicht war). Alſo gehöret die Cauſalität der nothwendigen Urſache der Veränderungen, mithin auch die Urſache ſelbſt, zu einer Zeit, mithin zur Erſcheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich iſt,) folglich kann ſie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erſcheinungen, nicht abgeſondert gedacht werden. Alſo iſt in der Welt ſelbſt etwas Schlechthinnothwendiges enthalten (es mag nun dieſes die ganze Weltreihe ſelbſt, oder ein Theil derſelben ſeyn).

oberſte Glied in der Reihe der Urſachen der Weltverän-
derungen, das Daſeyn der letzteren und ihre Reihe zuerſt anfangen *). Nun müßte ſie aber alsdenn auch anfangen zu handeln, und ihre Cauſalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erſcheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich ſie ſelbſt, die Urſache, nicht außer der Welt ſeyn, welches der Vorausſetzung widerſpricht. Alſo iſt weder in der Welt, noch außer derſelben (aber mit ihr in Cauſalverbindung) irgend ein ſchlechthin nothwendiges Weſen.

 II. An-

*) Das Wort: Anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erſte iſt activ, da die Urſache eine Reihe von Zuſtänden als ihre Wirkung anfängt (infit). Die zweyte paſſiv, da die Cauſalität in der Urſache ſelbſt anhebt (fit). Ich ſchließe hier aus der erſteren auf die letzte.

Anmerkung zur erſten Antinomie.

I. zur Theſis.

Um das Daſeyn eines nothwendigen Weſens zu beweiſen, liegt mir hier ob, kein anderes als cosmologiſches Argument zu brauchen, welches nämlich von dem Bedingten in der Erſcheinung zum Unbedingten im Begriffe aufſteigt, indem man dieſes als die nothwendige Bedingung der abſoluten Totalität der Reihe anſieht. Den Beweis, aus der bloßen Idee eines oberſten aller Weſen überhaupt, zu verſuchen, gehört zu einem andern Princip der Vernunft, und ein ſolcher wird daher beſonders vorkommen müſſen.

Der reine cosmologiſche Beweis kann nun das Daſeyn eines nothwendigen Weſens nicht anders darthun, als daß er es zugleich unausgemacht laſſe, ob daſſelbe die Welt ſelbſt, oder ein von ihr unterſchiedenes Ding ſey. Denn, um das letztere auszumitteln, dazu werden Grundſätze erfordert, die nicht mehr cosmologiſch ſind, und nicht in der Reihe der Erſcheinungen fortgehen, ſondern Begriffe von zufälligen Weſen überhaupt, (ſo fern ſie blos als Gegenſtände des Verſtandes erwogen werden,) und ein Princip, ſolche mit einem nothwendigen Weſen, durch bloße Begriffe, zu verknüpfen, welches alles für eine transſcendente Philoſophie gehört, für welche hier noch nicht der Platz iſt.

Wenn man aber einmal den Beweis cosmologiſch anfängt, indem man die Reihe von Erſcheinungen, und den Regreſſus in derſelben nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität, zum Grunde legt: ſo kann man nachher davon nicht abſpringen und auf etwas übergehen, was gar nicht

in

II. Anmerkung

zur Antitheſis.

Wenn man, beym Aufſteigen in der Reihe der Erſcheinungen, wider das Daſeyn einer ſchlechthin nothwendigen oberſten Urſache, Schwierigkeiten anzutreffen vermeint, ſo müſſen ſich dieſe auch nicht auf bloße Begriffe vom nothwendigen Daſeyn eines Dinges überhaupt gründen, und mithin nicht ontologiſch ſeyn, ſondern ſich aus der Cauſalverbindung mit einer Reihe von Erſcheinungen, um zu derſelben eine Bedingung anzunehmen, die ſelbſt unbedingt iſt, hervor finden, folglich cosmologiſch und nach empiriſchen Geſetzen gefolgert ſeyn. Es muß ſich nämlich zeigen, daß das Aufſteigen in der Reihe der Urſachen (in der Sinnenwelt) niemals bey einer empiriſch unbedingten Bedingung endigen könne, und daß das cosmologiſche Argument aus der Zufälligkeit der Weltzuſtände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annehmung einer erſten und die Reihe ſchlechthin zuerſt anhebenden Urſache ausfalle.

in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derſelben Bedeutung muß etwas als Bedingung angeſehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu ſeiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf dieſe höchſte Bedingung im continuirlichem Fortſchritte führen ſollte. Iſt nun dieſes Verhältniß ſinnlich und gehört zum möglichen empiriſchen Verſtandesgebrauch, ſo kann die oberſte Bedingung oder Urſache nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regreſſus beſchließen, und das nothwendige Weſen muß als das oberſte Glied der Weltreihe angeſehen werden.

Gleichwohl hat man ſich die Freyheit genommen, einen ſolchen Abſprung (μεταβασις εἰς ἀλλο γενος) zu thun. Man ſchloß nämlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empiriſche Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derſelben von empiriſchbeſtimmenden Urſachen, und bekam eine aufſteigende Reihe empiriſcher Bedingungen, welches auch ganz recht war. Da man aber hierin keinen erſten Anfang und kein oberſtes Glied finden konnte, ſo ging man plötzlich vom empiriſchen Begriff der Zufälligkeit ab und nahm die reine Categorie, welche alsdenn eine bloß intelligibele Reihe veranlaßte, deren Vollſtändigkeit auf dem Daſeyn einer ſchlechthinnothwendigen Urſache beruhete, die nunmehr, da ſie an keine ſinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Cauſalität ſelbſt anzufangen, befreyet wurde. Dieſes Verfahren iſt aber ganz widerrechtlich, wie man aus folgendem ſchließen kann.

Zufällig, im reinen Sinne der Categorie, iſt das, deſſen contradictoriſches Gegentheil möglich iſt. Nun kann man aus der empiriſchen Zufälligkeit auf jene intelligibele gar nicht ſchließen. Was verändert wird, deſſen Gegentheil

Es zeiget ſich aber in dieſer Antinomie ein ſeltſamer Contraſt: daß nämlich aus eben demſelben Beweisgrunde, woraus in der Theſis das Daſeyn eines Urweſens geſchloſſen wurde, in der Antitheſis das Nichtſeyn deſſelben, und zwar mit derſelben Schärfe, geſchloſſen wird. Erſt hieß es: es iſt ein nothwendiges Weſen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiemit alſo auch das Unbedingte (Nothwendige) in ſich faßt: Nun heißt es: es iſt kein nothwendiges Weſen, eben darum, weil die ganze verfloſſene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die mithin insgeſamt wiederum bedingt ſind) in ſich faßt. Die Urſache hievon iſt dieſe. Das erſte Argument ſiehet nur auf die abſolute Totalität der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit beſtimmt, und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges. Das zweyte zieht dagegen die Zufälligkeit alles deſſen, was in der Zeitreihe beſtimmt iſt, in Betrachtung, (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung ſelbſt wiederum als bedingt beſtimmt ſeyn muß,) wodurch denn alles Unbedingte,

 und

theil (ſeines Zuſtandes) iſt zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich; mithin iſt dieſes nicht das contradictoriſche Gegentheil des vorigen Zuſtandes, wozu erfodert wird, daß in derſelben Zeit, da der vorige Zuſtand war, an der Stelle deſſelben ſein Gegentheil hätte ſeyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geſchloſſen werden kann. Ein Körper, der in Bewegung war = A, kömmt in Ruhe = non A. Daraus nun, daß ein entgegengeſetzter Zuſtand vom Zuſtande A auf dieſen folgt, kann gar nicht geſchloſſen werden, daß das contradictoriſche Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig ſey: denn dazu würde erfordert werden, daß in derſelben Zeit, da die Bewegung war, anſtatt derſelben die Ruhe habe ſeyn können. Nun wiſſen wir nichts weiter, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer andern Zeit, ſind einander nicht contradictoriſch entgegengeſetzt. Alſo beweiſet die Succeſſion entgegengeſetzter Beſtimmungen, d. i. die Veränderung, keineswegs die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verſtandes, und kann alſo auch nicht auf das Daſeyn eines nothwendigen Weſens, nach reinen Verſtandesbegriffen, führen. Die Veränderung beweiſet nur die empiriſche Zufälligkeit, d.i. daß der neue Zuſtand für ſich ſelbſt, ohne eine Urſache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte ſtatt finden können, zu Folge dem Geſetze der Cauſalität. Die Urſache, und wenn ſie auch als ſchlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf dieſe Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erſcheinungen gehören.

Der

und alle abſolute Nothwendigkeit, gänzlich wegfällt. Indeſſen iſt die Schlußart in beiden, ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft ganz angemeſſen, welche mehrmalen in den Fall geräth, ſich mit ſich ſelbſt zu entzweyen, nachdem ſie ihren Gegenſtand aus zwey verſchiedenen Standpuncten erwägt. Herr von Meiran hielt den Streit zweyer berühmter Aſtronomen, der aus einer ähnlichen Schwierigkeit über die Wahl des Standpuncts entſprang, für ein genugſam merkwürdiges Phänomen, um darüber eine beſondere Abhandlung abzufaſſen. Der eine ſchloß nämlich ſo: der Mond drehet ſich um ſeine Achſe, darum, weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehrt; der andere: der Mond drehet ſich nicht um ſeine Achſe, eben darum weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehrt. Beide Schlüſſe waren richtig, nachdem man den Standpunct nahm, aus dem man die Mondsbewegung beobachten wollte.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Dritter Abſchnitt.
Von dem
Intereſſe der Vernunft bey dieſem ihrem Widerſtreite.

Da haben wir nun das ganze dialectiſche Spiel der cosmologiſchen Ideen, die es gar nicht verſtatten, daß ihnen ein congruirender Gegenſtand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werde, ja nicht einmal, daß die Vernunft ſie einſtimmig mit allgemeinen Erfahrungsgeſetzen denke, die gleichwohl doch nicht willkührlich erdacht ſind, ſondern auf welche die Vernunft im continuirlichen Fortgange der empiriſchen Syntheſis nothwendig geführt wird, wenn ſie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt beſtimmt werden kann, von aller Bedingung befreyen und in ſeiner unbedingten Totalität faſſen will. Dieſe vernünftelnde Behauptungen ſind ſo viele Verſuche, vier natürliche und unvermeidliche Probleme der Vernunft aufzulöſen, deren es alſo nur gerade ſo viel, nicht mehr, auch nicht weniger, geben kann, weil es nicht mehr Reihen ſynthetiſcher Vorausſetzungen gibt, welche die empiriſche Syntheſis a priori begrenzen.

Wir haben die glänzenden Anmaßungen der ihr Gebiete über alle Grenzen der Erfahrung erweiternden Vernunft nur in trockenen Formeln, welche bloß den Grund

ihrer

ihrer rechtlichen Anſprüche enthalten, vorgeſtellt, und, wie es einer Transſcendentalphiloſophie geziemt, dieſe von allem Empiriſchen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demſelben hervorleuchten kann. In dieſer Anwendung aber, und der fortſchreitenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem ſie von dem Felde der Erfahrungen anhebt, und ſich bis zu dieſen erhabenen Ideen allmählig hinaufſchwingt zeigt die Philoſophie eine Würde, welche, wenn ſie ihre Anmaßungen nur behaupten könnte, den Werth aller anderen menſchlichen Wiſſenſchaft weit unter ſich laſſen würde, indem ſie die Grundlage zu unſeren größeſten Erwartungen und Ausſichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen ſich endlich vereinigen müſſen, verheißt. Die Frage: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe, ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbſt eine untheilbare und unzerſtörliche Einheit, oder nichts als das Theilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frey, oder, wie andere Weſen, an dem Faden der Natur und des Schickſals geleitet ſey, ob es endlich eine oberſte Welturſache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenſtand ausmachen, bey dem wir in allen unſeren Betrachtungen ſtehen bleiben müſſen: das ſind Fragen, um deren Auflöſung der Mathematiker gerne ſeine ganze Wiſſenſchaft dahin gäbe; denn dieſe kann ihm doch in Anſehung der höchſten und angelegenſten Zwecke der

Menſch-

Menſchheit keine Befriedigung verſchaffen. Selbſt die eigentliche Würde der Mathematik (dieſes Stolzes der menſchlichen Vernunft) beruhet darauf, daß, da ſie der Vernunft die Leitung giebt, die Natur im Großen ſowohl als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit, imgleichen in der bewunderungswürdigen Einheit der ſie bewegenden Kräfte, weit über alle Erwartung der auf gemeine Erfahrung bauenden Philoſophie einzuſehen, ſie dadurch ſelbſt zu dem über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft, Anlaß und Aufmunterung giebt, imgleichen die damit beſchäftigte Weltweisheit mit den vortreflichſten Materialien verſorgt, ihre Nachforſchung, ſo viel deren Beſchaffenheit es erlaubt, durch angemeſſene Anſchauungen zu unterſtützen.

Unglücklicher Weiſe für die Speculation (vielleicht aber zum Glück für die practiſche Beſtimmung des Menſchen) ſiehet ſich die Vernunft, mitten unter ihren größeſten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen ſo befangen, daß, da es ſowohl ihrer Ehre, als auch ſogar ihrer Sicherheit wegen nicht thunlich iſt, ſich zurück zu ziehen, und dieſem Zwiſt als einem bloßen Spielgefechte gleichgültig zuzuſehen, noch weniger ſchlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenſtand des Streits ſehr intereſſirt, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Urſprung dieſer Veruneinigung der Vernunft mit ſich ſelbſt nachzuſinnen, ob nicht etwa ein bloßer Mißverſtand daran Schuld ſey, nach deſſen Erörterung zwar

bei-

beiderſeits ſtolze Anſprüche vielleicht wegfallen, aber da⸗für ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verſtand und Sinne ſeinen Anfang nehmen würde.

Wir wollen vorjetzt dieſe gründliche Erörterung noch etwas ausſetzen, und zuvor in Erwegung ziehen: auf wel⸗che Seite wir uns wohl am liebſten ſchlagen möchten, wenn wir etwa genöthigt würden, Partey zu nehmen. Da wir in dieſem Falle, nicht den logiſchen Probirſtein der Wahr⸗heit, ſondern bloß unſer Intereſſe befragen, ſo wird eine ſolche Unterſuchung, ob ſie gleich in Anſehung des ſtreiti⸗gen Rechts beider Theile nichts ausmacht, dennoch den Nutzen haben, es begreiflich zu machen, warum die Theil⸗nehmer an dieſem Streite ſich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geſchlagen haben, ohne daß eben eine vorzügliche Einſicht des Gegenſtandes daran Urſache ge⸗weſen, imgleichen noch andere Nebendinge zu erklären, z. B. die zelotiſche Hitze des einen und die kalte Behaup⸗tung des andern Theils, warum ſie gerne der einen Par⸗tey freudigen Beyfall zujauchzen, und wider die andere zum voraus, unverſöhnlich eingenommen ſind.

Es iſt aber etwas, das bey dieſer vorläufigen Beur⸗theilung den Geſichtspunct beſtimmt, aus dem ſie allein mit gehöriger Gründlichkeit angeſtellt werden kann, und dieſes iſt die Vergleichung der Principien, von denen beide Theile ausgehen. Man bemerkt unter den Behauptun⸗gen der Antitheſis, eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime, nämlich

ein Principium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erſcheinungen in der Welt, ſondern auch in Auflöſung der transſcendentalen Ideen, vom Weltall ſelbſt Dagegen legen die Behauptungen der Theſis, auſ ſer der empiriſchen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erſcheinungen, noch intellectuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime iſt ſo fern nicht einfach. Ich will ſie aber, von ihrem weſentlichen Unterſcheidungsmerkmal, den Dogmatism der reinen Vernunft nennen.

Auf der Seite alſo des Dogmatismus, in Beſtimmung der cosmologiſchen Vernunftideen, oder der Theſis, zeiget ſich

Zuerſt ein gewiſſes practiſches Intereſſe, woran jeder Wohlgeſinnter, wenn er ſich auf ſeinen wahren Vortheil verſteht, herzlich Theil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbſt einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieſes zugleich in ſeinen willkürlichen Handlungen frey und über den Naturzwang erhoben ſey, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urweſen abſtamme, von welchem alles ſeine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das ſind ſo viel Grundſteine der Moral und Religion. Die Antitheſis raubt uns alle dieſe Stützen, oder ſcheint wenigſtens ſie uns zu rauben.

Zweytens äußert ſich auch ein ſpeculatives Intereſſe der Vernunft auf dieſer Seite. Denn, wenn man die transſcendentale Ideen auf ſolche Art annimmt und gebraucht,

braucht, ſo kann man völlig a priori die ganze Kette der Bedingungen faſſen, und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom unbedingten anfängt, welches die Antitheſis nicht leiſtet, die dadurch ſich ſehr übel empfiehlt, daß ſie auf die Frage, wegen der Bedingungen ihrer Syntheſis, keine Antwort geben kann, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig ließe. Nach ihr muß man von einem gegebenen Anfange zu einem noch höheren aufſteigen, jeder Theil führt auf einen noch kleineren Theil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Urſache über ſich, und die Bedingungen des Daſeyns überhaupt ſtützen ſich immer wiederum auf andere, ohne jemals in einem ſelbſtſtändigen Dinge als Urweſen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.

Drittens hat dieſe Seite auch den Vorzug der Popularität, der gewiß nicht den kleineſten Theil ſeiner Empfehlung ausmacht. Der gemeine Verſtand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Syntheſis nicht die mindeſte Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt iſt zu den Folgen abwärts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzuſteigen und hat in den Begriffen des abſolut Erſten (über deſſen Möglichkeit er nicht grübelt) eine Gemächlichkeit und zugleich einen feſten Punct, um die Leitſchnur ſeiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an den raſtloſen Aufſteigen vom Bedingten zur Bedingung, jederzeit mit einem Fuße in der Luft, gar keinen Wohlgefallen finden kann.

Auf

Auf der Seite des Empirismus in Beſtimmung der cosmologiſchen Ideen, oder der Antitheſis, findet ſich erſtlich kein ſolches practiſches Intereſſe aus reinen Principien der Vernunft, als Moral und Religion bey ſich führen. Vielmehr ſcheinet der bloße Empirism beiden alle Kraft und Einfluß zu benehmen. Wenn es kein von der Welt unterſchiedenes Urweſen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und alſo auch ohne Urheber, unſer Wille nicht frey und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie iſt, ſo verliehren auch die moraliſchen Ideen und Grundſätze alle Gültigkeit, und fallen mit den transſcendentalen Ideen, welche ihre theoretiſche Stütze ausmachten.

Dagegen bietet aber der Empirism dem ſpeculativen Intereſſe der Vernunft Vortheile an, die ſehr anlockend ſind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatiſche Lehrer der Vernunftideen verſprechen mag. Nach jenem iſt der Verſtand jederzeit auf ſeinem eigenthümlichen Boden, nämlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Geſetzen er nachſpüren, und vermittelſt derſelben er ſeine ſichere und faßliche Erkenntniß ohne Ende erweitern kann. Hier kann und ſoll er den Gegenſtand, ſowohl an ſich ſelbſt, als in ſeinen Verhältniſſen, der Anſchauung darſtellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anſchauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann. Nicht allein, daß er nicht nöthig hat dieſe Kette der Naturordnung zu verlaſſen, um ſich

an Ideen zu hängen, deren Gegenſtände er nicht kennt, weil ſie als Gedankendinge niemals gegeben werden können; ſondern es iſt ihm nicht einmal erlaubt, ſein Geſchäfte zu verlaſſen, und unter dem Vorwande, es ſey nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiete der idealiſirenden Vernunft und zu transſcendenten Begriffen überzugehen, wo er nicht weiter nöthig hat zu beobachten und den Naturgeſetzen gemäß zu forſchen, ſondern nur zu denken und zu dichten, ſicher, daß er nicht durch Thatſachen der Natur widerlegt werden könne, weil er an ihr Zeugniß eben nicht gebunden iſt, ſondern ſie vorbeygehen, oder ſie ſo gar ſelbſt einem höheren Anſehen, nämlich dem der reinen Vernunft, unterordnen darf.

Der Empiriſt wird es daher niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die ſchlechthin erſte anzunehmen, oder irgend eine Grenze ſeiner Ausſicht in den Umfang derſelben als die äußerſte anzuſehen, oder von den Gegenſtänden der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflöſen und in der Anſchauung ſynthetiſch beſtimmen kann, (dem Ausgedehnten,) zu denen überzugehen, die weder Sinn und Einbildungskraft jemals in concreto darſtellen kann (dem Einfachen); noch einräumen, daß man ſelbſt in der Natur ein Vermögen, unabhängig von Geſetzen der Natur zu wirken, (Freyheit,) zum Grunde lege, und dadurch dem Verſtande ſein Geſchäfte ſchmälere, an dem Leitfaden nothwendiger Regeln dem Entſtehen der Erſcheinungen nachzuſpüren; noch

endlich zugeben, daß man irgend wozu die Urſache außerhalb der Natur ſuche, (Urweſen,) weil wir nichts weiter, als dieſe kennen, indem ſie es allein iſt, welche uns Gegenſtände darbietet, und von ihren Geſetzen unterrichten kann.

Zwar, wenn der empiriſche Philoſoph mit ſeiner Antitheſe keine andere Abſicht hat, als, den Vorwitz und die Vermeſſenheit der ihre wahre Beſtimmung verkennenden Vernunft niederzuſchlagen, welche mit Einſicht und Wiſſen groß thut, da wo eigentlich Einſicht und Wiſſen aufhören, und das, was man in Anſehung des practiſchen Intereſſe gelten läßt, für eine Beförderung des ſpeculativen Intereſſe ausgeben will, um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich iſt, den Faden phyſiſcher Unterſuchungen abzureißen, und mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkenntniß, ihn an transſcendentale Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkennt, daß man nichts wiſſe; wenn, ſage ich, der Empiriſt ſich hiemit begnügte, ſo würde ſein Grundſatz eine Maxime der Mäßigung in Anſprüchen, der Beſcheidenheit in Behauptungen und zugleich der größt-möglichen Erweiterung unſeres Verſtandes, durch den eigentlich uns vorgeſetzten Lehrer, nämlich die Erfahrung, ſeyn. Denn, in ſolchem Falle, würden uns intellectuelle Vorausſetzungen und Glaube, zum Behuf unſerer practiſchen Angelegenheit, nicht genommen werden; nur könnte man ſie nicht unter dem Titel und dem Pompe von Wiſſenſchaft und Vernunft-

ein-

einſicht auftreten laſſen, weil das eigentliche ſpeculative Wiſſen überall keinen anderen Gegenſtand, als den der Erfahrung treffen kann, und wenn man ihre Grenze überſchreitet, die Syntheſis, welche neue und von jener unabhängige Erkenntniſſe verſucht, kein Subſtratum der Anſchauung hat, an welchem ſie ausgeübt werden könnte.

So aber, wenn der Empirismus in Anſehung der Ideen (wie es mehrentheils geſchieht) ſelbſt dogmatiſch wird und dasjenige dreiſt verneinet, was über der Sphäre ſeiner anſchauenden Erkenntniſſe iſt, ſo fällt er ſelbſt in den Fehler der Unbeſcheidenheit, der hier um deſto tadelbarer iſt, weil dadurch dem practiſchen Intereſſe der Vernunft ein unerſetzlicher Nachtheil verurſachet wird.

Dies iſt der Gegenſatz des Epicureisms *) gegen den Platonism.

Ii 2 Ein

*) Es iſt indeſſen noch die Frage, ob Epicur dieſe Grundſätze als objective Behauptungen jemals vorgetragen habe. Wenn ſie etwa weiter nichts als Maximen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft waren, ſo zeigte er daran einen ächteren philoſophiſchen Geiſt, als irgend einer der Weltweiſen des Alterthums. Daß man in Erklärung der Erſcheinungen ſo zu Werke gehen müſſe, als ob das Feld der Unterſuchung durch keine Grenze oder Anfang der Welt abgeſchnitten ſey; den Stoff der Welt ſo annehmen, wie er ſeyn muß, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen; daß keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie ſie durch unveränderliche Naturgeſetze beſtimmt werden, und endlich keine von der Welt unterſchiedene Urſache müſſe gebraucht werden;

Ein jeder von beyden ſagt mehr, als er weiß, doch ſo, daß der erſtere das Wiſſen, obzwar zum Nachtheile des Practiſchen, aufmuntert und befördert, der zweyte zwar zum Practiſchen vortrefliche Principien an die Hand giebt, aber eben dadurch in Anſehung alles deſſen, worin uns allein ein ſpeculatives Wiſſen vergönnet iſt, der Vernunft erlaubt, idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen nachzuhängen und darüber die phyſiſche Nachforſchung zu verabſäumen.

Was endlich das dritte Moment, worauf bey der vorläufigen Wahl zwiſchen beyden ſtreitigen Theilen geſehen werden kann, anlangt: ſo iſt es überaus befremdlich, daß der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider iſt, ob man gleich glauben ſollte, der gemeine Verſtand werde einen Entwurf begierig aufnehmen, der ihn durch nichts als Erfahrungserkenntniſſe und deren vernunftmäßigen Zuſammenhang zu befriedigen verſpricht, anſtatt daß die transſcendentale Dogmatik ihn nöthigt, zu Begriffen hinaufzuſteigen, welche die Einſicht und das Vernunftvermögen der im Denken geübteſten Köpfe weit überſteigen.

Aber

den, ſind noch jetzt ſehr richtige, aber wenig beobachtete Grundſätze, die ſpeculative Philoſophie zu erweitern, ſo wie auch die Principien der Moral, unabhängig von fremden Hülfsquellen auszufinden, ohne daß darum derjenige, welcher verlangt, jene dogmatiſche Sätze, ſo lange als wir mit der bloßen Speculation beſchäfftigt ſind, zu ignoriren, darum beſchuldigt werden darf, er wolle ſie läugnen.

Aber eben dieſes iſt ſein Bewegungsgrund. Denn er befindet ſich alsdenn in einem Zuſtande, in welchem ſich auch der Gelehrteſte über ihn nichts herausnehmen kann. Wenn er wenig oder nichts davon verſteht, ſo kann ſich doch auch niemand rühmen, viel Mehr davon zu verſtehen, und, ob er gleich hierüber nicht ſo ſchulgerecht als andere ſprechen kann, ſo kann er doch darüber unendlich mehr vernünfteln, weil er unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtſten iſt, weil man davon nichts weiß; anſtatt, daß er über der Nachforſchung der Natur ganz verſtummen und ſeine Unwiſſenheit geſtehen müßte. Gemächlichkeit und Eitelkeit alſo ſind ſchon eine ſtarke Empfehlung dieſer Grundſätze. Ueberdem, ob es gleich einem Philoſophen ſehr ſchwer wird, etwas als Grundſatz anzunehmen, ohne deshalb ſich ſelbſt Rechenſchaft geben zu können, oder gar Begriffe, deren objective Realitat nicht eingeſehen werden kann, einzuführen; ſo iſt doch dem gemeinen Verſtande nichts gewöhnlicher. Er will etwas haben, womit er zuverſichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine ſolche Vorausſetzung ſelbſt zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil ſie ihm, (der nicht weiß, was Begreifen heißt,) niemals in den Sinn kommt, und er hält das für bekannt, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig iſt. Zuletzt aber verſchwindet alles ſpeculative Intereſſe bey ihm vor dem Practiſchen, und er bildet ſich ein, das einzuſehen und zu wiſſen, was anzunehmen, oder zu glauben, ihn

ſeine Beſorgniſſe oder Hoffnungen antreiben. So iſt der Empirismus der transſcendental-idealiſirenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt, und, ſo viel Nachtheiliges wider die oberſten practiſchen Grundſätze ſie auch enthalten mag, ſo iſt doch gar nicht zu beſorgen, daß ſie die Grenzen der Schule jemals überſchreiten, und im gemeinen Weſen ein nur einigermaßen beträchtliches Anſehen und einige Gunſt bey der großen Menge erwerben werde.

Die menſchliche Vernunft iſt ihrer Natur nach architectoniſch, d. i. ſie betrachtet alle Erkenntniſſe als gehörig zu einem möglichen Syſtem, und verſtattet daher auch nur ſolche Principien, die eine vorhabende Erkenntniß wenigſtens nicht unfähig machen, in irgend einem Syſtem mit anderen zuſammen zu ſtehen. Die Sätze der Antitheſis ſind aber von der Art, daß ſie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntniſſen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen giebt es über einen Zuſtand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Theile immer noch andere, wiederum theilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum eben ſo wohl anderweitig erzeugt war, und im Daſeyn überhaupt alles immer nur bedingt, ohne irgend ein unbedingtes und erſtes Daſeyn anzuerkennen. Da alſo die Antitheſis nirgend ein Erſtes einräumt, und keinen Anfang, der ſchlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, ſo iſt ein vollſtändiges Gebäude der Erkenntniß, bey dergleichen Vorausſetzungen, gänzlich unmöglich.

Daher

Daher führt das architectoniſche Intereſſe der Vernunft (welches nicht empiriſche, ſondern reine Vernunfteinheit a priori fodert,) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Theſis bey ſich.

Könnte ſich aber ein Menſch von allem Intereſſe losſagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: ſo würde ein ſolcher, geſetzt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er ſich zu einer oder andern der ſtreitigen Lehren bekennete, in einem unaufhörlich ſchwankenden Zuſtande ſeyn. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menſchliche Wille ſey frey; morgen, wenn er die unauflößliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde es dafür halten, die Freyheit ſey nichts als Selbſttäuſchung, und alles bloß Natur. Wenn es nun aber zum Thun und Handeln käme, ſo würde dieſes Spiel der bloß ſpeculativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verſchwinden, und er würde ſeine Principien bloß nach dem practiſchen Intereſſe wählen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forſchenden Weſen anſtändig iſt, gewiſſe Zeiten lediglich der Prüfung ſeiner eigenen Vernunft zu widmen, hiebey aber alle Parteylichkeit gänzlich auszuziehen, und ſo ſeine Bemerkungen anderen zur Beurtheilung öffentlich mitzutheilen; ſo kann es niemanden verargt, noch weniger verwehrt werden, die Sätze und

Gegenſätze, ſo wie ſie ſich, durch keine Drohung geſchreckt, vor Geſchwornen von ſeinem eigenen Stande (nämlich dem Stande ſchwacher Menſchen) vertheidigen können, auftreten zu laſſen.

Der Antinomie der reinen Vernunft Vierter Abſchnitt.

Von den Transſcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in ſo fern ſie ſchlechterdings müſſen aufgelöſet werden können.

Alle Aufgaben auflöſen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverſchämte Grosſprecherey und ein ſo ausſchweifender Eigendünkel ſeyn, daß man dadurch ſich ſo fort um alles Zutrauen bringen müßte. Gleichwohl giebt es Wiſſenſchaften, deren Natur es ſo mit ſich bringt, daß eine jede darin vorkommende Frage, aus dem, was man weiß, ſchlechthin beantwortlich ſeyn muß, weil die Antwort aus denſelben Quellen entſpringen muß, daraus die Frage entſpringt, und wo es keinesweges erlaubt iſt, unvermeidliche Unwiſſenheit vorzuſchützen, ſondern die Auflöſung gefodert werden kann. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht ſey, muß man der Regel nach wiſſen können, weil es unſere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, was wir nicht wiſſen können, auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der Er-

Erſcheinungen der Natur muß uns indeſſen vieles ungewiß und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wiſſen, zu dem, was wir erklären ſollen, bey weitem nicht in allen Fällen zureichend iſt. Es frägt ſich nun: ob in der Transſcendentalphiloſophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Object betrifft, durch eben dieſe reine Vernunft unbeantwortlich ſey, und ob man ſich ihrer entſcheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es als ſchlechthin ungewiß (aus allem dem, was wir erkennen können) demjenigen beyzählt, wovon wir zwar ſo viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, ſie jemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, daß die Transſcendentalphiloſophie unter allem ſpeculativen Erkenntniß dieſes Eigenthümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenſtand betrifft, für eben dieſelbe menſchliche Vernunft unauflöslich ſey, und daß kein Vorſchützen einer unvermeidlichen Unwiſſenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frey ſprechen könne, ſie gründlich und vollſtändig zu beantworten; weil eben derſelbe Begriff, der uns in den Stand ſetzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß auf dieſe Frage zu antworten, indem der Gegenſtand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bey Recht und Unrecht).

Es ſind in der Transſcendentalphiloſophie keine andere als nur die cosmologiſchen Fragen, in Anſehung deren man mit Recht eine genugthuende Antwort, die die Beſchaffenheit des Gegenſtandes betrifft, fodern kann, ohne daß dem Philoſophen erlaubt iſt, ſich derſelben dadurch zu entziehen, daß er undurchdringliche Dunkelheit vorſchützt, und dieſe Fragen können nur cosmologiſche Ideen betreffen. Denn der Gegenſtand muß empiriſch gegeben ſeyn, und die Frage geht nur auf die Angemeſſenheit deſſelben mit einer Idee, Iſt der Gegenſtand transſcendental und alſo ſelbſt unbekannt, z. B. ob das Etwas, deſſen Erſcheinung (in uns ſelbſt) das Denken iſt, (Seele,) ein an ſich einfaches Weſen ſey, ob es eine Urſache aller Dinge insgeſamt gebe, die ſchlechthin nothwendig iſt, u.ſ.w., ſo ſollen wir zu unſerer Idee einen Gegenſtand ſuchen, von welchem wir geſtehen können, daß er uns unbekannt, aber deswegen doch nicht unmöglich ſey *). Die cosmologiſchen

*) Man kann zwar auf die Frage, was ein transſcendentaler Gegenſtand für eine Beſchaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er ſey, aber wohl, daß die Frage ſelbſt nichts ſey, darum, weil kein Gegenſtand derſelben gegeben worden. Daher ſind alle Fragen der transſcendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet; denn ſie betreffen das transſc. Subject aller inneren Erſcheinungen, welches ſelbſt nicht Erſcheinung iſt und alſo nicht als Gegenſtand gegeben iſt, und worauf keine der Categorien (auf welche doch eigentlich die Frage ge-

logiſchen Ideen haben allein das Eigenthümliche an ſich, daß ſie ihren Gegenſtand und die zu deſſen Begriff erfoderliche empiriſche Syntheſis als gegeben vorausſetzen können, und die Frage, die aus ihnen entſpringt, betrifft nur den Fortgang dieſer Syntheſis, ſo fern er abſolute Totalität enthalten ſoll, welche letztere nichts Empiriſches mehr iſt, indem ſie in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenſtande einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an ſich ſelbſt die Rede iſt, ſo kann die Beantwortung der transſcendenten cosmologiſchen Frage, außer der Idee ſonſt nirgend liegen, denn ſie betrifft keinen Gegenſtand an ſich ſelbſt; und in Anſehung der möglichen Erfahrung wird nicht nach demjenigen gefragt, was in concreto in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, ſondern was in der Idee liegt, der ſich die empiriſche Syntheſis bloß nähern ſoll: alſo muß ſie aus der Idee allein aufgelöſet werden können: denn dieſe iſt ein bloßes Geſchöpf der Vernunft, welche alſo die Verantwortung nicht von ſich abweiſen und auf den unbekannten Gegenſtand ſchieben kann.

Es

geſtellt iſt) Bedingungen ihrer Anwendung betreffen. Alſo iſt hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt, daß keine Antwort auch eine Antwort ſey, nämlich daß eine Frage nach der Beſchaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein beſtimmtes Prädicat gedacht werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenſtände geſetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer ſey.

Es iſt nicht ſo außerordentlich, als es anfangs ſcheint: daß eine Wiſſenſchaft in Anſehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (quaeſtiones domeſticae) lauter gewiſſe Auflöſungen fodern und erwarten könne, ob ſie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden ſind. Außer der Transſcendentalphiloſophie giebt es noch zwey reine Vernunftwiſſenſchaften, eine bloß ſpeculativen, die andere practiſchen Inhalts: reine Mathematik, und reine Moral. Hat man wohl jemals gehört: daß, gleichſam wegen einer nothwendigen Unwiſſenheit der Bedingungen, es für ungewiß ſey ausgegeben worden, welches Verhältniß der Durchmeſſer zum Kreiſe ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe? Da es durch erſtere gar nicht congruent gegeben werden kann, durch die zweyte aber noch nicht gefunden iſt, ſo urtheilt man, daß wenigſtens die Unmöglichkeit ſolcher Auflöſung mit Gewißheit erkannt werden könne, und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Sitten kann nichts Ungewiſſes ſeyn, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und ſinnleer ſind, oder bloß aus unſeren Vernunftbegriffen fließen müſſen. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Anſehung deren niemals Gewißheit erwartet werden kann, weil die Naturerſcheinungen Gegenſtände ſind, die uns unabhängig von unſeren Begriffen gegeben werden, zu denen alſo der Schlüſſel nicht in uns und unſerem reinen Denken, ſondern außer uns liegt, und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden

mit-

mithin kein ſicherer Aufſchluß erwartet werden kann. Ich rechne die Fragen der transſcendentalen Analytik, welche die Deduction unſerer reinen Erkenntniß betreffen, nicht hieher, weil wir jetzt nur von der Gewißheit der Urtheile in Anſehung der Gegenſtände und nicht in Anſehung des Urſprungs unſerer Begriffe ſelbſt handeln.

Wir werden alſo der Verbindlichkeit einer wenigſtens critiſchen Auflöſung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können, daß wir über die engen Schranken unſerer Vernunft Klagen erheben, und mit dem Scheine einer demuthsvollen Selbſterkenntniß bekennen, es ſey über unſere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her ſey, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Weſen erfüllet, oder innerhalb gewiſſer Grenzen eingeſchloſſen ſey; ob irgend in der Welt etwas einfach ſey, oder ob alles ins Unendliche getheilt werden müſſe: ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freyheit gebe, und ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an ſich nothwendiges Weſen gebe, oder ob alles ſeinem Daſeyn nach bedingt und mithin äußerlich anhängend und an ſich zufällig ſey. Denn alle dieſe Fragen betreffen einen Gegenſtand, der nirgend anders als in unſeren Gedanken gegeben werden kann, nämlich die ſchlechthin unbedingte Totalität der Syntheſis der Erſcheinungen. Wenn wir darüber aus unſeren eigenen Begriffen nichts gewiſſes

ſagen

ſagen und ausmachen können, ſo dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache ſchieben, die ſich uns verbirgt; denn es kann uns dergleichen Sache (weil ſie außer unſerer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden, ſondern wir müſſen die Urſache in unſerer Idee ſelbſt ſuchen, welche ein Problem iſt, das keine Auflöſung verſtattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entſpreche ihr ein wirklicher Gegenſtand. Eine deutliche Darlegung der Dialectik, die in unſerem Begriffe ſelbſt liegt, würde uns bald zur völligen Gewißheit bringen, von dem, was wir in Anſehung einer ſolchen Frage zu urtheilen haben.

Man kann eurem Vorwande der Ungewißheit in Anſehung dieſer Probleme zuerſt dieſe Frage entgegenſetzen, die ihr wenigſtens deutlich beantworten müſſet: Woher kommen euch die Ideen, deren Auflöſung euch hier in ſolche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erſcheinungen, deren Erklärung ihr bedurft, und wovon ihr, zufolge dieſer Ideen, nur die Principien, oder die Regel ihrer Expoſition zu ſuchen habt? Nehmet an, die Natur ſey ganz vor euch aufgedeckt; euren Sinnen, und dem Bewußtſeyn alles deſſen, was eurer Anſchauung vorgelegt iſt, ſey nichts verborgen: ſo werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenſtand eurer Ideen in concreto erkennen können, (denn es wird, außer dieſer vollſtändigen Anſchauung, noch eine vollendete Syntheſis

und das Bewußtſeyn ihrer abſoluten Totalität erfodert, welches durch gar kein empiriſches Erkenntniß möglich iſt,) mithin kann eure Frage keinesweges zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erſcheinung nothwendig und alſo gleichſam durch den Gegenſtand ſelbſt aufgegeben ſeyn. Denn der Gegenſtand kann euch niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kann. Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es ſey im Raume, oder in der Zeit, befangen, und kommt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieſes Unbedingte in einem abſoluten Anfange der Syntheſis, oder einer abſoluten Totalität der Reihe, ohne allen Anfang, zu ſetzen ſey. Das All aber in empiriſcher Bedeutung iſt jederzeit nur comparativ. Das abſolute All der Größe (das Weltall), der Theilung, der Abſtammung, der Bedingung des Daſeyns überhaupt, mit allen Fragen, ob es durch endliche, oder ins Unendliche fortzuſetzende Syntheſis zu Stande zu bringen ſey, gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. Ihr würdet z. B. die Erſcheinungen eines Körpers nicht im mindeſten beſſer, oder auch nur anders erklären können, ob ihr annehmet, er beſtehe aus einfachen, oder durchgehends immer aus zuſammengeſetzten Theilen; denn es kann euch keine einfache Erſcheinung und eben ſo wenig auch eine unendliche Zuſammenſetzung jemals vorkommen. Die Erſcheinungen verlangen nur erklärt zu werden, ſo weit ihre Erklärungsbedingungen in der

Wahr-

Wahrnehmung gegeben ſind, alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem abſoluten Ganzen zuſammengenommen, iſt ſelbſt eine Wahrnehmung. Dieſes All aber iſt es eigentlich, deſſen Erklärung in den transſcendentalen Vernunftaufgaben gefodert wird.

Da alſo ſelbſt die Auflöſung dieſer Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, ſo könnet ihr nicht ſagen, daß es ungewiß ſey, was hierüber dem Gegenſtande beyzulegen ſey. Denn euer Gegenſtand iſt bloß in eurem Gehirne, und kann außer demſelben gar nicht gegeben werden; daher ihr nur dafür zu ſorgen habt, mit euch ſelbſt einig zu werden, und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorſtellung eines empiriſch Gegebenen, und alſo auch nach Erfahrungsgeſetzen zu erkennenden Objects macht. Die dogmatiſche Auflöſung iſt alſo nicht etwa ungewiß, ſondern unmöglich. Die critiſche aber, welche völlig gewiß ſeyn kann, betrachtet die Frage gar nicht objectiv, ſondern nach dem Fundamente der Erkenntniß, worauf ſie gegründet iſt.

Der Antinomie der reinen Vernunft

Fünfter Abſchnitt.

Sceptiſche Vorſtellung der cosmologiſchen Fragen durch alle vier transſcendentale Ideen.

Wir würden von der Foderung gern abſtehen, unſere Fragen dogmatiſch beantwortet zu ſehen, wenn wir ſchon zum voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie ſie wollte, ſo würde ſie unſere Unwiſſenheit nur noch vermehren, und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widerſprüche ſtürzen. Wenn unſere Frage bloß auf Bejahung oder Verneinung geſtellt iſt, ſo iſt es klüglich gehandelt, die vermuthlichen Gründe der Beantwortung vor der Hand dahin geſtellt ſeyn zu laſſen, und zuvörderſt in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn ſie auf die Gegenſeite ausfiele. Trifft es ſich nun, daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonſens) herauskömmt, ſo haben wir eine gegründete Auffoderung, unſere Frage ſelbſt critiſch zu unterſuchen, und zu ſehen: ob ſie nicht ſelbſt auf einer grundloſen Vorausſetzung beruhe, und mit einer Idee ſpiele, die ihre Falſchheit beſſer in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgeſonderten Vorſtellung verräth. Das iſt der große Nutzen,

den die ſceptiſche Art hat, die Fragen zu behandlen, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines großen dogmatiſchen Wuſtes mit wenig Aufwand überhoben ſeyn kann, um an deſſen Statt eine nüchterne Critik zu ſetzen, die, als ein wahres Catarcticon, den Wahn zuſamt ſeinem Gefolge, der Vielwiſſerey, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer cosmologiſchen Idee zum voraus einſehen könnte, daß, auf welche Seite des Unbedingten der regreſſiven Syntheſis der Erſcheinungen ſie ſich auch ſchlüge, ſo würde ſie doch für einen jeden Verſtandesbegriff entweder zu groß oder zu klein ſeyn; ſo würde ich begreifen, daß, da jene doch es nur mit einem Gegenſtande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verſtandesbegriffe angemeſſen ſeyn ſoll, ſie ganz leer und ohne Bedeutung ſeyn müſſe, weil ihr der Gegenſtand nicht anpaßt, ich mag ihn derſelben bequemen, wie ich will. Und dieſes iſt wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch, eben um deswillen, die Vernunft ſo lange ſie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmt

Erſtlich an: die Welt habe keinen Anfang, ſo iſt ſie für euren Begriff zu groß; denn dieſer, welcher in einem ſucceſſiven Regreſſus beſteht, kann die ganze verfloſſene Ewigkeit niemals erreichen. Setzet: ſie habe einen Anfang, ſo iſt ſie wiederum für euren Verſtandesbegriff in dem nothwendigen empiriſchen Regreſſus zu

klein.

klein. Denn, weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorhergeht, vorausſetzt, ſo iſt er noch nicht unbedingt, und das Geſetz des empiriſchen Gebrauchs des Verſtandes legt es euch auf, noch nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen, und die Welt iſt alſo offenbar für dieſes Geſetz zu klein.

Eben ſo iſt es mit der doppelten Beantwortung der Frage, wegen der Weltgröße, dem Raum nach, bewandt. Denn, iſt ſie unendlich und unbegrenzt, ſo iſt ſie für allen möglichen empiriſchen Begriff zu groß. Iſt ſie endlich und begrenzt, ſo fragt ihr mit Recht noch: was beſtimmt dieſe Grenze? Der leere Raum iſt nicht ein für ſich beſtehendes Correlatum der Dinge, und kann keine Bedingung ſeyn, bey der ihr ſtehen bleiben könnet, noch viel weniger eine empiriſche Bedingung, die einen Theil einer möglichen Erfahrung ausmachte. (Denn wer kann eine Erfahrung vom Schlechthinleeren haben?) Zur abſoluten Totalität aber der empiriſchen Syntheſis wird jederzeit erfodert, daß das Unbedingte ein Erfahrungsbegriff ſey. Alſo iſt eine begrenzte Welt für euren Begriff zu klein.

Zweytens, beſteht jede Erſcheinung im Raume (Materie) aus unendlich viel Theilen, ſo iſt der Regreſſus der Theilung für euren Begriff jederzeit zu groß; und ſoll die Theilung des Raumes irgend bey einem Gliede derſelben (dem Einfachen) aufhören, ſo iſt er für die Idee des Unbedingten zu klein. Denn dieſes

Glied läßt noch immer einen Regreſſus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig.

Drittens, nehmet ihr an, in allem, was in der Welt geſchieht, ſey nichts als Erfolg nach Geſetzen der Natur, ſo iſt die Cauſalität der Urſache immer wiederum etwas, das geſchieht, und euren Regreſſus zu noch höherer Urſache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören nothwendig macht. Die bloße wirkende Natur iſt alſo für allen euren Begriff, in der Syntheſis der Weltbegebenheiten, zu groß.

Wählt ihr, hin und wieder, von ſelbſt gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freyheit: ſo verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgeſetze, und nöthigt euch, über dieſen Punkt nach dem Cauſalgeſetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daß dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren nothwendigen empiriſchen Begriff zu klein iſt.

Viertens. Wenn ihr ein ſchlechthin nothwendiges Weſen (es ſey die Welt ſelbſt, oder etwas in der Welt, oder die Welturſache) annehmt: ſo ſetzt ihr es in eine, von jedem gegebenen Zeitpunkt unendlich entfernte Zeit; weil es ſonſt von einem anderen und älteren Daſeyn abhängend ſeyn würde. Alsdenn iſt aber dieſe Exiſtenz für euren empiriſchen Begriff unzulänglich und zu groß, als daß ihr jemals durch irgend einen fortgeſetzten Regreſſus dazu gelangen könntet.

Iſt

Iſt aber, eurer Meynung nach, alles, was zur Welt (es ſey als Bedingt oder als Bedingung) gehöret, zufällig: ſo iſt jede euch gegebene Exiſtenz für euren Begriff zu klein. Denn ſie nöthigt euch, euch noch immer nach einer andern Exiſtenz umzuſehen, von der ſie abhängig iſt.

Wir haben in allen dieſen Fällen geſagt, daß die Weltidee für den empiriſchen Regreſſus, mithin jeden möglichen Verſtandesbegriff, entweder zu groß oder auch für denſelben zu klein ſey. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt, und geſagt: daß im erſteren Falle der empiriſche Begriff für die Idee jederzeit zu klein, im zweyten aber zu groß ſey, und mithin gleichſam die Schuld auf dem empiriſchen Regreſſus hafte; an ſtatt, daß wir die cosmologiſche Idee anklageten, daß ſie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nämlich der möglichen Erfahrung, abwiche? Der Grund war dieſer: Mögliche Erfahrung iſt das, was unſeren Begriff allein Realität geben kann; ohne das iſt aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenſtand. Daher war der mögliche empiriſche Begriff das Richtmaaß, wornach die Idee beurtheilt werden mußte, ob ſie bloße Idee und Gedankending ſey, oder in der Welt ihren Gegenſtand antreffe. Denn man ſagt nur von demjenigen, daß es verhältnißweiſe auf etwas anderes zu groß oder zu klein ſey, was nur um dieſes letzteren willen angenommen wird, und darnach eingerichtet ſeyn muß. Zu dem Spielwerke der al-

ten dialectiſchen Schulen gehörete auch dieſe Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, was ſoll man ſagen: Iſt die Kugel zu groß, oder das Loch zu klein? In dieſem Falle iſt es gleichgültig, wie ihr euch ausdrücken wollt; denn ihr wißt nicht, welches von beyden um des anderen willen da iſt. Dagegen werdet ihr nicht ſagen: der Mann iſt für ſein Kleid zu lang, ſondern das Kleid iſt für den Mann zu kurz.

Wir ſind alſo wenigſtens auf den gegründeten Verdacht gebracht: daß die cosmologiſchen Ideen, und mit ihnen alle unter einander in Streit geſetzte vernünftelnde Behauptungen, vielleicht einen leeren und bloß eingebildeten Begriff, von der Art, wie uns der Gegenſtand dieſer Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieſer Verdacht kann uns ſchon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns ſo lange irre geführt hat.

Der Antinomie der reinen Vernunft Sechſter Abſchnitt.

Der transſcendentale Idealism, als der Schlüſſel zu Auflöſung der cosmologiſchen Dialectik.

Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend bewieſen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erſcheinungen, d. i.

bloße

bloße Vorſtellungen ſind, die, ſo wie ſie vorgeſtellt werden, als ausgedehnte Weſen, oder Reihen von Veränderungen, außer unſeren Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben. Dieſen Lehrbegriff nenne ich den **transſcendentalen Idealism** *). Der Realiſt in transſcendentaler Bedeutung macht aus dieſen Modificationen unſerer Sinnlichkeit an ſich ſubſiſtirende Dinge, und daher **bloße Vorſtellungen** zu Sachen an ſich ſelbſt.

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den ſchon längſt ſo verſchrieenen empiriſchen Idealismus zumuthen wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Daſeyn der ausgedehnten Weſen in demſelben läugnet, wenigſtens zweifelhaft findet, und zwiſchen Traum und Wahrheit in dieſem Stücke keinen genugſam erweislichen Unterſchied einräumet. Was die Erſcheinungen des inneren Sinnes in der Zeit betrift, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet ſogar, daß dieſe innere Erfahrung das wirkliche Daſeyn ihres Objects (an ſich ſelbſt), (mit aller dieſer Zeitbeſtimmung,) einzig und allein hinreichend beweiſe.

 Unſer

*) Ich habe ihn auch ſonſt bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen d. i. dem gemeinen, der die Exiſtenz äuſſerer Dinge ſelbſt bezweifelt oder läugnet, zu unterſcheiden. In manchen Fällen ſcheint es rathſam zu ſeyn, ſich lieber dieſer als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Mißdeutung zu verhüten.

Unſer transſcendentaler Idealiſm erlaubt es dagegen: daß die Gegenſtände äuſſerer Anſchauung, eben ſo wie ſie im Raume angeſchauet werden, auch wirklich ſeyn, und in der Zeit alle Veränderungen, ſo wie ſie der innere Sinn vorſtellt. Denn, da der Raum ſchon eine Form derjenigen Anſchauung iſt, die wir die äuſſere nennen, und, ohne Gegenſtände in demſelben, es gar keine empiriſche Vorſtellung geben würde: ſo können und müſſen wir darin ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen, und eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Jener Raum ſelber aber, ſamt dieſer Zeit, und, zugleich mit beyden, alle Erſcheinungen, ſind doch an ſich ſelbſt keine Dinge, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht auſſer unſerem Gemüth exiſtiren, und ſelbſt iſt die innere und ſinnliche Anſchauung unſeres Gemüths, (als Gegenſtandes des Bewußtſeyns,) deſſen Beſtimmung durch die Succeſſion verſchiedener Zuſtände in der Zeit vorgeſtellt wird, auch nicht das eigentliche Selbſt, ſo wie es an ſich exiſtirt, oder das transſcendentale Subject, ſondern nur eine Erſcheinung, die der Sinnlichkeit dieſes uns unbekannten Weſens gegeben worden. Das Daſeyn dieſer inneren Erſcheinung, als eines ſo an ſich exiſtirenden Dinges, kann nicht eingeräumet werden, weil ihre Bedingung die Zeit iſt, welche keine Beſtimmung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt ſeyn kann. In dem Raume aber und der Zeit iſt die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen genugſam geſichert, und von der Verwandtſchaft mit dem Traume hinreichend unterſchieden,

den, wenn beyde nach empiriſchen Geſetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zuſammenhängen.

Es ſind demnach die Gegenſtände der Erfahrung niemals an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Erfahrung gegeben, und exiſtiren auſſer derſelben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob ſie gleich kein Menſch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumet werden, aber es bedeutet nur ſo viel: daß wir in dem möglichen Fortſchritt der Erfahrung auf ſie treffen könnten; denn alles iſt wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Geſetzen des empiriſchen Fortgangs in einem Context ſtehet. Sie ſind alſo alsdenn wirklich, wenn ſie mit meinem wirklichen Bewußtſeyn in einem empiriſchen Zuſammenhange ſtehen, ob ſie gleich darum nicht an ſich, d. i. auſſer dieſem Fortſchritt der Erfahrung, wirklich ſind.

Uns iſt wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empiriſche Fortſchritt von dieſer zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an ſich ſelbſt ſind die Erſcheinungen, als bloße Vorſtellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts andres iſt, als die Wirklichkeit einer empiriſchen Vorſtellung, d. i. Erſcheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erſcheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine ſolche Wahrnehmung treffen müſſen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn, daß ſie an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf unſere Sinne und mögliche Erfahrung, exiſtire, könnte allerdings geſagt

werden, wenn von einem Dinge an ſich ſelbſt die Rede wäre. Es iſt aber bloß von einer Erſcheinung im Raume und der Zeit, die beydes keine Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur unſerer Sinnlichkeit ſind, die Rede; daher das, was in ihnen iſt, (Erſcheinungen) nicht an ſich Etwas, ſondern bloße Vorſtellungen ſind, die, wenn ſie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben ſind, überall nirgend angetroffen werden.

Das ſinnliche Anſchauungsvermögen iſt eigentlich nur eine Receptivität, auf gewiſſe Weiſe mit Vorſtellungen afficirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine Anſchauung des Raumes und der Zeit iſt, (lauter Formen unſerer Sinnlichkeit,) und welche, ſo fern ſie in dieſem Verhältniſſe (dem Raume und der Zeit) nach Geſetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und beſtimmbar ſind, Gegenſtände heißen. Die nichtſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen iſt uns gänzlich unbekannt, und dieſe können wir daher nicht als Object anſchauen; denn dergleichen Gegenſtand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellung) vorgeſtellt werden müſſen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anſchauung denken können. Indeſſen können wir die bloß intelligibele Urſache der Erſcheinungen überhaupt, das transſcendentale Object nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correſpondirt. Dieſem transſcendentalen Object können wir allen Umfang und Zuſammenhang unſerer

möglichen Wahrnehmungen zuſchreiben, und ſagen: daß es vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt gegeben ſey. Die Erſcheinungen aber ſind, ihm gemäß, nicht an ſich, ſondern nur in dieſer Erfahrung gegeben, weil ſie bloße Vorſtellungen ſind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenſtand bedeuten, wenn nämlich dieſe Wahrnehmung mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zuſammenhängt. So kann man ſagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit ſind in dem transſcendentalen Gegenſtande der Erfahrung gegeben; ſie ſind aber für mich nur Gegenſtände und in der vergangenen Zeit wirklich, ſo fern als ich mir vorſtelle, daß eine regreſſive Reihe möglicher Wahrnehmungen, (es ſey am Leitfaden der Geſchichte, oder an den Fußſtapfen der Urſachen und Wirkungen,) nach empiriſchen Geſetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verfloſſene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdenn doch nur in dem Zuſammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an ſich ſelbſt als wirklich vorgeſtellt wird, ſo daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daſeyn verfloſſene Begebenheiten doch nichts anders bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwärts zu den Bedingungen, welche dieſe der Zeit nach beſtimmen.

Wenn ich mir demnach alle exiſtirende Gegenſtände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgeſamt vorſtelle: ſo ſetze ich ſolche nicht vor der Erfahrung in beyde

hinein,

hinein, ſondern dieſe Vorſtellung iſt nichts andres, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Vollſtändigkeit. In ihr allein ſind jene Gegenſtände (welche nichts als bloße Vorſtellungen ſind) gegeben. Daß man aber ſagt, ſie exiſtiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, daß ſie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererſt fortſchreiten muß, anzutreffen ſind. Die Urſache der empiriſchen Bedingungen dieſes Fortſchritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regreſſus treffen könne, iſt transſcendental und mir daher nothwendig unbekannt. Aber um dieſe iſt es auch nicht zu thun, ſondern nur um die Regel des Fortſchritts der Erfahrung, in der mir die Gegenſtände, nämlich Erſcheinungen, gegeben werden. Es iſt auch im Ausgange ganz einerley, ob ich ſage, ich könne im empiriſchen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt ſind, als die äußerſten, die ich ſehe: oder ob ich ſage, es ſind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn ſie gleich niemals ein Menſch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird; denn, wenn ſie gleich als Dinge an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wären, ſo ſind ſie doch für mich nichts, mithin keine Gegenſtände, als ſo fern ſie in der Reihe des empiriſchen Regreſſus enthalten ſind. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben dieſe Erſcheinungen zur cosmologiſchen Idee von einem abſolu-

ten Ganzen gebraucht werden ſollen, und, wenn es alſo um eine Frage zu thun iſt, die uͤber die Grenzen moͤgli⸗cher Erfahrung hinausgeht, iſt die Unterſcheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenſtaͤnde der Sinne nimmt, von Erheblichkeit, um einem truͤglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Mißdeutung unſerer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entſpringen muß.

Der Antinomie der reinen Vernunft Siebenter Abſchnitt.

Critiſche Entſcheidung des cosmologiſchen Streits der Vernunft mit ſich ſelbſt.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialectiſchen Argumente: Wenn das Bedingte gege⸗ben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe aller Bedingungen deſſelben gegeben: Nun ſind uns Gegenſtaͤnde der Sinne als bedingt gegeben, folglich ꝛc. Durch dieſen Vernunft⸗ſchluß, deſſen Oberſatz ſo natuͤrlich und einleuchtend ſcheint, werden nun, nach Verſchiedenheit der Bedingungen (in der Syntheſis der Erſcheinungen), ſo fern ſie eine Reihe ausmachen, eben ſo viel cosmologiſche Ideen eingefuͤhrt, welche die abſolute Totalitaͤt dieſer Reihen poſtuliren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerſtreit mit ſich ſelbſt verſetzen. Ehe wir aber das Truͤgliche dieſes vernuͤnftelnden Arguments aufdecken, muͤſſen wir uns durch

Berich⸗

Berichtigung und Beſtimmung gewiſſer darin vorkommenden Begriffe dazu in Stand ſetzen.

Zuerſt iſt folgender Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben iſt, uns eben dadurch ein Regreſſus in der Reihe aller Bedingungen zu demſelben aufgegeben ſey; denn dieſes bringt ſchon der Begriff des Bedingten ſo mit ſich, daß dadurch etwas auf eine Bedingung, und, wenn dieſe wiederum bedingt iſt, auf eine entferntere Bedingung, und ſo durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieſer Satz iſt alſo analytiſch und erhebt ſich über alle Furcht vor einer transſcendentalen Critik. Er iſt ein logiſches Poſtulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit ſeinen Bedingungen durch den Verſtand zu verfolgen und ſo weit als möglich fortzuſetzen, die ſchon dem Begriffe ſelbſt anhängt.

Ferner: wenn das Bedingte ſo wohl, als ſeine Bedingung, Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſo iſt, wenn das Erſtere gegeben worden, nicht bloß der Regreſſus zu dem Zweyten aufgegeben, ſondern dieſes iſt dadurch wirklich ſchon mit gegeben, und, weil dieſes von allen Gliedern der Reihe gilt, ſo iſt die vollſtändige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgeſetzt, daß das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben iſt. Hier iſt die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung eine Syntheſis des bloßen Verſtandes, welcher die Dinge vorſtellt, wie ſie ſind, ohne darauf zu achten, ob, und wie wir

zur

zur Kenntniß derſelber gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erſcheinungen zu thun habe, die als bloße Vorſtellungen, gar nicht gegeben ſind, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniß (d. i. zu ihnen ſelbſt, denn ſie ſind nichts, als empiriſche Kenntniſſe,) gelange, ſo kann ich nicht in eben der Bedeutung ſagen: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſind auch alle Bedingungen (als Erſcheinungen) zu demſelben gegeben, und kann mithin auf die abſolute Totalität der Reihe derſelben keinesweges ſchließen. Denn die Erſcheinungen ſind, in der Apprehenſion, ſelber nichts anders, als eine empiriſche Syntheſis (im Raume und der Zeit) und ſind alſo nur in dieſer gegeben. Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte (in der Erſcheinung) gegeben iſt, auch die Syntheſis, die ſeine empiriſche Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgeſetzt ſey, ſondern dieſe findet allererſt im Regreſſus, und niemals ohne denſelben, ſtatt. Aber das kann man wohl in einem ſolchen Falle ſagen, daß ein Regreſſus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgeſetzte empiriſche Syntheſis auf dieſer Seite geboten oder aufgegeben ſey, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch dieſen Regreſſus gegeben werden.

Hieraus erhellet, daß der Oberſatz des cosmologiſchen Vernunftſchluſſes das Bedingte in transſcendentaler Bedeutung einer reinen Categorie, der Unterſatz aber in empiriſcher Bedeutung eines auf bloße Erſcheinungen angewandten Verſtandesbegriffs nehme, folglich derjenige

dia-

dialectiſche Betrug darin angetroffen werde, den man Sophiſma figurae edictionis nennt. Dieſer Betrug iſt aber nicht erkünſtelt, ſondern eine ganz natürliche Täuſchung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieſelbe ſetzen wir (im Oberſatze) die Bedingungen und ihre Reihe, gleichſam unbeſehen, voraus, wenn etwas als bedingt gegeben iſt, weil dieſes nichts andres, als die logiſche Foderung iſt, vollſtändige Prämiſſen zu einem gegebenen Schlußſatze anzunehmen, und da iſt in der Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; ſie werden an ſich, als zugleich gegeben, vorausgeſetzt. Ferner iſt es eben ſo natürlich (im Unterſatze) Erſcheinungen als Dinge an ſich und eben ſowohl dem bloßen Verſtande gegebene Gegenſtände anzuſehen, wie es im Oberſatze geſchah, da ich von allen Bedingungen der Anſchauung, unter denen allein Gegenſtände gegeben werden können, abſtrahirte. Nun hatten wir aber hiebey einen merkwürdigen Unterſchied zwiſchen den Begriffen überſehen. Die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Oberſatze) führte gar nichts von Einſchränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succeſſion bey ſich. Dagegen iſt die empiriſche Syntheſis und die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung (die im Unterſatze ſubſumirt wird,) nothwendig ſucceſiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die abſolute Totalität der Syntheſis und der dadurch vorgeſtellten Reihe hier nicht eben ſo wohl, als dort voraus-

ſetzen,

ſetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an ſich (ohne Zeit-bedingung) gegeben ſind, hier aber nur durch den ſucceſſiven Regreſſus möglich ſind, der nur dadurch gegeben iſt, daß man ihn wirklich vollführt.

Nach der Ueberweiſung eines ſolchen Fehltritts, des gemeinſchaftlich zum Grunde (der cosmologiſchen Behauptungen) gelegten Arguments, können beyde ſtreitende Theile mit Recht, als ſolche, die ihre Foderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewieſen werden. Dadurch aber iſt ihr Zwiſt noch nicht in ſo fern geendigt, daß ſie überführt worden wären, ſie, oder einer von beyden, hätte in der Sache ſelbſt, die er behauptet, (im Schlußſatze) Unrecht; wenn er ſie gleich nicht auf tüchtige Beweisgründe zu bauen wußte. Es ſcheinet doch nichts klärer, als daß von zween, deren der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der andere: die Welt hat keinen Anfang, ſondern ſie iſt von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müſſe. Iſt aber dieſes, ſo iſt es, weil die Klarheit auf beyden Seiten gleich iſt, doch unmöglich, jemals auszumitteln, auf welcher Seite das Recht ſey, und der Streit dauert nach wie vor, wenn die Partenen gleich bey dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verwieſen worden. Es bleibt alſo kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beyder Theile zu endigen, als das, da ſie einander doch ſo ſchön widerlegen können, ſie endlich überführt werden, daß ſie um Nichts ſtreiten, und ein gewiſſer transſcendentaler Schein ihnen da eine Wirk-

lichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen iſt. Dieſen Weg der Beylegung eines nicht abzuurtheilenden Streits wollen wir jetzt einſchlagen.

* * *

Der eleatiſche Zeno, ein ſubtiler Dialectiker, iſt ſchon vom Plato als ein muthwilliger Sophiſt darüber ſehr getadelt worden, daß er, um ſeine Kunſt zu zeigen, einerley Satz durch ſcheinbare Argumente zu beweiſen und bald darauf durch andere eben ſo ſtarke wieder umzuſtürzen ſuchte. Er behauptete, Gott (vermuthlich war es bey ihm nichts als die Welt) ſey weder endlich, noch unendlich, er ſey weder in Bewegung, noch in Ruhe, ſey keinem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich. Es ſchien denen, die ihn hierüber beurtheilten, er habe zwey einander widerſprechende Sätze gänzlich abläugnen wollen, welches ungereimt iſt. Allein ich finde nicht, daß ihm dieſes mit Recht zur Laſt gelegt werden könne. Den erſteren dieſer Sätze werde ich bald näher beleuchten. Was die übrigen betrifft, wenn er unter dem Worte: Gott, das Univerſum verſtand, ſo mußte er allerdings ſagen: daß dieſes weder in ſeinem Orte beharrlich gegenwärtig (in Ruhe) ſey, noch denſelben verändere (ſich bewege), weil alle Oerter nur im Univers, dieſes ſelbſt alſo in keinem Orte iſt. Wenn das Weltall alles, was exiſtirt, in ſich faßt, ſo iſt es auch ſo fern keinem andern Dinge, weder ähnlich, noch unähnlich, weil es außer ihm kein anderes Ding

giebt, mit dem es könnte verglichen werden. Wenn zwey einander entgegengeſetzte Urtheile eine unſtatthafte Bedingung vorausſetzen, ſo fallen ſie, unerachtet ihres Widerſtreits (der gleichwohl kein eigentlicher Widerſpruch iſt), alle beyde weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieſer Sätze gelten ſollte.

Wenn jemand ſagte, ein jeder Körper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, ſo findet ein Drittes ſtatt, nämlich, daß er gar nicht rieche, (ausdufte) und ſo können beyde widerſtreitende Sätze falſch ſeyn. Sage ich, er iſt entweder wohlriechend, oder er iſt nicht wohlriechend: (vel ſuaueolens vel non ſuaueolens) ſo ſind beyde Urtheile einander contradictoriſch entgegengeſetzt und nur der erſte iſt falſch, ſein contradictoriſches Gegentheil aber, nämlich einige Körper ſind nicht wohlriechend, befaßt auch die Körper in ſich, die gar nicht riechen. In der vorigen Entgegenſtellung (per diſparata) blieb die zufällige Bedingung des Begriffs der Körper (der Geruch) noch bey dem widerſtreitenden Urtheile, und wurde durch dieſes alſo nicht mit aufgehoben, daher war das letztere nicht das contradictoriſche Gegentheil des erſteren.

Sage ich demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich, oder ſie iſt nicht unendlich (non eſt infinitus), ſo muß, wenn der erſtere Satz falſch iſt, ſein contradictoriſches Gegentheil: die Welt iſt nicht unendlich, wahr ſeyn. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche, zu ſetzen.

Hieße es aber: die Welt iſt entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich), ſo könnten beyde falſch ſeyn. Denn ich ſehe alsdenn die Welt, als an ſich ſelbſt, ihrer Größe nach beſtimmt an, indem ich in dem Gegenſatz nicht bloß die Unendlichkeit aufhebe, und, mit ihr, vielleicht ihre ganze abgeſonderte Exiſtenz, ſondern eine Beſtimmung zur Welt als einem an ſich ſelbſt wirklichen Dinge, hinzuſetze, welches eben ſowohl falſch ſeyn kann, wenn nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an ſich, mithin auch nicht ihrer Größe nach, weder als unendlich, noch als endlich gegeben ſeyn ſollte. Man erlaubt mir, daß ich dergleichen Entgegenſetzung die dialectiſche, die des Widerſpruchs aber die analytiſche Oppoſition nennen darf. Alſo können von zwey dialectiſch einander entgegengeſetzten Urtheilen alle beyde falſch ſeyn, darum, weil eines dem andern nicht bloß widerſpricht, ſondern etwas mehr ſagt, als zum Widerſpruche erfoderlich iſt.

Wenn man die zwey Sätze: die Welt iſt der Größe nach unendlich, die Welt iſt ihrer Größe nach endlich, als einander contradictoriſch entgegengeſetzte anſieht, ſo nimmt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erſcheinungen) ein Ding an ſich ſelbſt ſey. Denn ſie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regreſſus in der Reihe ihrer Erſcheinungen aufheben. Nehme ich aber dieſe Vorausſetzung, oder dieſen transſcendentalen Schein weg, und läugne, daß ſie ein Ding an ſich ſelbſt ſey, ſo verwandelt

ſich der contradictoriſche Widerſtreit beyder Behauptungen in einen bloß dialectiſchen, und weil die Welt gar nicht an ſich (unabhängig von der regreſſiven Reihe meiner Vorſtellungen) exiſtirt, ſo exiſtirt ſie weder als ein an ſich unendliches, noch als ein an ſich endliches Ganzes. Sie iſt nur im empiriſchen Regreſſus der Reihe der Erſcheinungen und für ſich ſelbſt gar nicht anzutreffen. Daher, wenn dieſe jederzeit bedingt iſt, ſo iſt ſie niemals ganz gegeben, und die Welt iſt alſo kein unbedingtes Ganzes, exiſtirt alſo auch nicht als ein ſolches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe.

Was hier von der erſten cosmologiſchen Idee, nämlich der abſoluten Totalität der Größe in der Erſcheinung geſagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen iſt nur in der regreſſiven Syntheſis ſelbſt, nicht aber an ſich in der Erſcheinung, als einem eigenen, vor allem Regreſſus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch ſagen müſſen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erſcheinung iſt an ſich weder endlich, noch unendlich, weil Erſcheinung nichts an ſich ſelbſt exiſtirendes iſt, und die Theile allererſt durch den Regreſſus der decomponirenden Syntheſis, und in demſelben, gegeben werden, welcher Regreſſus niemals ſchlechthin ganz, weder als endlich, noch als unendlich gegeben iſt. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Urſachen, oder der bedingten bis zur unbedingt nothwendigen Exi-

 ſtenz,

ſtenz, welche niemals weder an ſich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angeſehen werden kann, weil ſie als Reihe ſubordinirter Vorſtellungen nur im dynamiſchen Regreſſus beſteht, vor demſelben aber, und als für ſich beſtehende Reihe von Dingen, an ſich ſelbſt gar nicht exiſtiren kann.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bey ihren cosmologiſchen Ideen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird, ſie ſey bloß dialectiſch und ein Widerſtreit eines Scheins, der daher entſpringt, daß man die Idee der abſoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an ſich ſelbſt gilt, auf Erſcheinungen angewandt hat, die nur in der Vorſtellung, und, wenn ſie eine Reihe ausmachen, im ſucceſſiven Regreſſus, ſonſt aber gar nicht exiſtiren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieſer Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatiſchen, aber doch critiſchen und doctrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen dadurch indirect zu beweiſen, wenn jemand etwa an dem directen Beweiſe in der transſcendentalen Aeſthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in dieſem Dilemma beſtehen. Wenn die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes iſt: ſo iſt ſie entweder endlich, oder unendlich. Nun iſt das erſtere ſowohl als das zweyte falſch (laut der oben angeführten Beweiſe der Antitheſis, einer, und der Theſis anderer Seits). Alſo iſt es auch falſch, daß die Welt (der Inbegriff

griff

griff aller Erſcheinungen) ein an ſich exiſtirendes Ganzes ſey. Woraus denn folgt, daß Erſcheinungen überhaupt außer unſeren Vorſtellungen nichts ſind, welches wir eben durch die transſcendentale Idealität derſelben ſagen wollten.

Dieſe Anmerkung iſt von Wichtigkeit. Man ſiehet daraus, daß die obigen Beweiſe der vierfachen Antinomie nicht Blendwerk, ſondern gründlich waren, unter der Vorausſetzung nämlich, daß Erſcheinungen oder eine Sinnenwelt, die ſie insgeſammt in ſich begreift, Dinge an ſich ſelbſt wären. Der Widerſtreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, daß in der Vorausſetzung eine Falſchheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beſchaffenheit der Dinge, als Gegenſtände der Sinne. Die transſcendentale Dialectik thut alſo keinesweges dem Scepticism einigen Vorſchub, wohl aber der ſceptiſchen Methode, welche an ihr ein Beyſpiel ihres großen Nutzens aufweiſen kann, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer größten Freyheit gegen einander auftreten läßt, die, ob ſie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man ſuchte, dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unſerer Urtheile dienliches, liefern werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft Achter Abſchnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft in Anſehung der cosmologiſchen Ideen.

Da durch den cosmologiſchen Grundſatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an ſich ſelbſt, gegeben wird, ſondern bloß im Regreſſus derſelben aufgegeben werden kann, ſo behält der gedachte Grundſatz der reinen Vernunft, in ſeiner dergeſtalt berichtigten Bedeutung, annoch ſeine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Object als wirklich zu denken, ſondern als ein Problem für den Verſtand, alſo für das Subject, um, der Vollſtändigkeit in der Idee gemäß, den Regreſſus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſtellen und fortzuſetzen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und der Zeit, iſt jede Bedingung, zu der wir in der Expoſition gegebener Erſcheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil dieſe keine Gegenſtände an ſich ſelbſt ſind, an denen allenfalls das Schlechthinunbedingte ſtatt finden könnte, ſondern bloß empiriſche Vorſtellungen, die jederzeit in der Anſchauung ihre Bedingung finden müſſen, welche ſie dem Raume oder der Zeit nach beſtimmt. Der Grundſatz der Vernunft alſo iſt eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener

ner Erſcheinungen einen Regreſſus gebietet, dem es niemals erlaubt iſt, bey einem Schlechthinunbedingten ſtehen zu bleiben. Er iſt alſo kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empiriſchen Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne, mithin kein Grundſatz des Verſtandes; denn jede Erfahrung iſt in ihren Grenzen (der gegebenen Anſchauung gemäß) eingeſchloſſen, auch kein conſtitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, ſondern ein Grundſatz der größtmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empiriſche Grenze für abſolute Grenze gelten muß, alſo ein Principium der Vernunft, welches, als Regel, poſtulirt, was von uns im Regreſſus geſchehen ſoll, und nicht anticipirt, was im Objecte vor allem Regreſſus an ſich gegeben iſt. Daher nenne ich es ein regulatives Princip der Vernunft, da hingegen der Grundſatz der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objecte (den Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gegeben, ein conſtitutives cosmologiſches Princip ſeyn würde, deſſen Nichtigkeit ich eben durch dieſe Unterſcheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen, daß man nicht, wie ſonſt unvermeidlich geſchieht, (durch transſcendentale Subreption,) einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objective Realität beymeſſe.

Um nun den Sinn dieſer Regel der reinen Vernunft gehörig zu beſtimmen, ſo iſt zuvörderſt zu bemerken, daß

ſie nicht ſagen könne, was das Object ſey, ſondern wie der empiriſche Regreſſus anzuſtellen ſey, um zu dem vollſtändigen Begriffe des Objects zu gelangen. Denn, fände das erſtere ſtatt, ſo würde ſie ein conſtitutives Principium ſeyn, dergleichen aus reiner Vernunft niemals möglich iſt. Man kann alſo damit keinesweges die Abſicht haben, zu ſagen, die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ſey an ſich endlich, oder unendlich; denn dadurch würde eine bloße Idee der abſoluten Totalität, die lediglich in ihr ſelbſt geſchaffen iſt, einen Gegenſtand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann, indem einer Reihe von Erſcheinungen eine von der empiriſchen Syntheſis unabhängige objective Realität ertheilet würde. Die Vernunftidee wird alſo nur der regreſſiven Syntheſis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorſchreiben, nach welcher ſie vom Bedingten, vermittelſt aller einander untergeordneten Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieſes niemals erreicht wird. Denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

Zu dieſem Ende iſt nun erſtlich die Syntheſis einer Reihe, ſo fern ſie niemals vollſtändig iſt, genau zu beſtimmen. Man bedient ſich in dieſer Abſicht gewöhnlich zweer Ausdrücke, die darin etwas unterſcheiden ſollen, ohne daß man doch den Grund dieſer Unterſcheidung recht anzugeben weiß. Die Mathematiker ſprechen lediglich von einem Progreſſus in infinitum. Die Forſcher der Begriffe

(Philo-

(Philoſophen) wollen an deſſen ſtatt nur den Ausdruck von einem progreſſus in indefinitum gelten laſſen. Ohne mich bey der Prüfung der Bedenklichkeit, die dieſen eine ſolche Unterſcheidung angerathen hat, und dem guten oder fruchtloſen Gebrauch derſelben aufzuhalten, will ich dieſe Begriffe in Beziehung auf meine Abſicht genau zu beſtimmen ſuchen.

Von einer geraden Linie kann man mit Recht ſagen, ſie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterſcheidung des Unendlichen und des unbeſtimmbar weiten Fortgangs (progreſſus in indefinitum) eine leere Subtilität ſeyn. Denn, obgleich, wenn es heißt: ziehet eine Linie fort, es freylich richtiger lautet, wenn man hinzuſetzt, in indefinitum, als wenn es heißt, in infinitum; weil das erſtere nicht mehr bedeutet, als: verlängert ſie, ſo weit ihr wollet, das zweyte aber: ihr ſollt niemals aufhören ſie zu verlängern, (welches hiebey eben nicht die Abſicht iſt,) ſo iſt doch, wenn nur vom Können die Rede iſt, der erſtere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt ſie ins Unendliche immer größer machen. Und ſo verhält es ſich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progreſſus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, ſpricht; dieſer mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erſcheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar könnt ihr in abſteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wohl denken, daß ſie wirklich

in

in der Welt ſo fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals abſolute Totalität der Reihe, weil ſie ſolche nicht als Bedingung und wie gegeben (datum) vorausgeſetzt, ſondern nur als was Bedingtes, das nur angeblich (dabile) iſt, und ohne Ende hinzugeſetzt wird.

Ganz anders iſt es mit der Aufgabe bewandt: wie weit ſich der Regreſſus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufſteigt, erſtrecke ob ich ſagen könne: er ſey ein Rückgang ins Unendliche, oder nur ein unbeſtimmbar weit (in indefinitum) ſich erſtreckender Rückgang, und ob ich alſo von den jetztlebenden Menſchen, in der Reihe ihrer Voreltern, ins Unendliche aufwärts ſteigen könne, oder ob nur geſagt werden könne: daß, ſo weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empiriſcher Grund angetroffen werde, die Reihe irgendwo für begränzt zu halten, ſo daß ich berechtigt und zugleich verbunden bin, zu jedem der Urväter noch fernerhin ſeinen Vorfahren aufzuſuchen, obgleich eben nicht vorauszuſetzen.

Ich ſage demnach: wenn das Ganze in der empiriſchen Anſchauung gegeben worden, ſo geht der Regreſſus in der Reihe ſeiner inneren Bedingungen ins Unendliche. Iſt aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regreſſus zur abſoluten Totalität allererſt fortgehen ſoll: ſo findet nur ein Rückgang in unbeſtimmte Weite

(in

(in indefinitum) ſtatt. So muß von der Theilung einer zwiſchen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Körpers) geſagt werden: ſie gehe ins Unendliche. Denn dieſe Materie iſt ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empiriſchen Anſchauung gegeben. Da nun die Bedingung dieſes Ganzen ſein Theil, und die Bedingung dieſes Theils der Theil vom Theile u. ſ. w. iſt, und in dieſem Regreſſus der Decompoſition niemals ein unbedingtes (untheilbares) Glied dieſer Reihe von Bedingungen angetroffen wird, ſo iſt nicht allein nirgend ein empiriſcher Grund, in der Theilung aufzuhören, ſondern die ferneren Glieder der fortzuſetzenden Theilung ſind ſelbſt vor dieſer weitergehenden Theilung empiriſch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche. Dagegen iſt die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menſchen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Totalität, gegeben, der Regreſſus aber geht doch von jedem Gliede dieſer Zeugung zu einem höheren, ſo, daß keine empiriſche Gränze anzutreffen iſt, die ein Glied, als ſchlechthin unbedingt, darſtellete. Da aber gleichwohl auch die Glieder, die hiezu die Bedingung abgeben könnten, nicht in der empiriſchen Anſchauung des Ganzen ſchon vor dem Regreſſus liegen: ſo geht dieſer nicht ins Unendliche (der Theilung des Gegebenen), ſondern in unbeſtimmbare Weite, der Aufſuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum jederzeit nur bedingt gegeben ſind.

In keinem von beyden Fällen, ſowohl dem regreſſus in infinitum, als dem in indefinitum, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angeſehen. Es ſind nicht Dinge, die an ſich ſelbſt, ſondern nur Erſcheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regreſſus ſelbſt gegeben werden. Alſo iſt die Frage nicht mehr: wie groß die Reihe der Bedingungen an ſich ſelbſt ſey, ob endlich oder unendlich, denn ſie iſt nichts an ſich ſelbſt, ſondern: wie wir den empiriſchen Regreſſus anſtellen, und wie weit wir ihn fortſetzen ſollen. Und da iſt denn ein namhafter Unterſchied in Anſehung der Regel dieſes Fortſchritts. Wenn das Ganze empiriſch gegeben worden, ſo iſt es möglich, ins Unendliche in der Reihe ſeiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Iſt jenes aber nicht gegeben, ſondern ſoll durch empiriſchen Regreſſus allererſt gegeben werden, ſo kann ich nur ſagen: es iſt ins Unendliche möglich, zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im erſteren Falle konnte ich ſagen: es ſind immer mehr Glieder da, und empiriſch gegeben, als ich durch den Regreſſus (der Decompoſition) erreiche; im zweyten aber: ich kann im Regreſſus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als ſchlechthin unbedingt empiriſch gegeben iſt, und alſo noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demſelben als nothwendig zuläßt. Dort war es nothwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber iſt es immer nothwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine

Erfah-

Erfahrung abſolut begrenzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empiriſchen Regreſſus ſchlechthin begrenzt, und denn můßt ihr euren Regreſſus nicht für vollendet halten, oder habt eine ſolche eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, ſo kann dieſe nicht ein Theil eurer zurückgelegten Reihe ſeyn, (weil das, was begrenzt von dem, was dadurch begrenzt wird, unterſchieden ſeyn muß,) und ihr můßt alſo euren Regreſſus auch zu dieſer Bedingung weiter fortſetzen, und ſo fortan.

Der folgende Abſchnitt wird dieſe Bemerkungen durch ihre Anwendung in ihr gehöriges Licht ſetzen.

Der Antinomie der reinen Vernunft Neunter Abſchnitt.

Von dem Empiriſchen Gebrauche des regulativen Princip's der Vernunft in Anſehung aller cosmologiſchen Ideen.

Da es, wie wir mehrmalen gezeigt haben, keinen transſcendentalen Gebrauch, ſo wenig von reinen Verſtandes- als Vernunftbegriffen giebt, da die abſolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt ſich lediglich auf einen transſcendentalen Gebrauch der Vernunft fußet, welche dieſe unbedingte Vollſtändigkeit von demjenigen fodert, was ſie als Ding an ſich ſelbſt ver-

vorausſetzt; da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält, ſo kann die Rede niemals mehr von der abſoluten Größe der Reihen in derſelben ſeyn, ob ſie begrenzt, oder an ſich unbegrenzt ſeyn mögen, ſondern nur, wie weit wir im empiriſchen Regreſſus, bey Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bey keiner andern, als dem Gegenſtande angemeſſenen Beantwortung der Fragen derſelben ſtehen zu bleiben.

Es iſt alſo nur die Gültigkeit des Vernunftprincip's, als einer Regel der Fortſetzung und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem ſeine Ungültigkeit, als eines conſtitutiven Grundſatzes der Erſcheinungen an ſich ſelbſt, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt völlig geendigt, indem nicht allein durch critiſche Auflöſung der Schein, der ſie mit ſich entzweyete, aufgehoben worden, ſondern an deſſen Statt der Sinn, in welchem ſie mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt und deſſen Mißdeutung allein den Streit veranlaßte, aufgeſchloſſen, und ein ſonſt dialectiſcher Grundſatz in einen doctrinalen verwandelt wird. In der That, wenn dieſer, ſeiner ſubjectiven Bedeutung nach, den größtmöglichen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenſtänden derſelben angemeſſen zu beſtimmen, bewähret werden kann: ſo iſt es gerade eben ſo viel, als ob

er

er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich iſt) die Gegenſtände an ſich ſelbſt a priori beſtimmete; denn auch dieſes könnte in Anſehung der Objecte der Erfahrung keinen größeren Einfluß auf die Erweiterung und Berichtigung unſerer Erkenntniß haben, als daß es ſich in dem ausgebreitetſten Erfahrungsgebrauche unſeres Verſtandes thätig bewieſe.

I.
Auflöſung der cosmologiſchen Idee von der Totalität der Zuſammenſetzung der Erſcheinungen von einem Weltganzen.

So wohl hier, als bey den übrigen cosmologiſchen Fragen, iſt der Grund des regulativen Princip's der Vernunft der Satz: daß im empiriſchen Regreſſus keine Erfahrung von einer abſoluten Grenze, mithin von keiner Bedingung, als einer ſolchen, die empiriſch ſchlechthin unbedingt ſey, angetroffen werden könne. Der Grund davon aber iſt: daß eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erſcheinungen durch Nichts, oder das Leere, darauf der fortgeführte Regreſſus vermittelſt einer Wahrnehmung ſtoßen könnte, in ſich enthalten müßte, welches unmöglich iſt.

Dieſer Satz nun, der eben ſoviel ſagt, als: daß ich im empiriſchen Regreſſus jederzeit nur zu einer Bedingung

gelange, die ſelbſt wiederum als empiriſch bedingt angeſe-
hen werden muß, enthält die Regel in terminis: daß, ſo
weit ich auch damit in der aufſteigenden Reihe gekommen
ſeyn möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der
Reihe fragen müſſe, es mag mir dieſes nun durch Erfah-
rung bekannt werden, oder nicht.

Nun iſt zur Auflöſung der erſten cosmologiſchen Auf-
gabe nichts weiter nöthig, als noch auszumachen: ob in
dem Regreſſus zu der unbedingten Größe des Weltganzen
(der Zeit und dem Raume nach) dieſes niemals begrenzte
Aufſteigen ein Rückgang ins Unendliche heißen könne,
oder nur ein unbeſtimmbar fortgeſetzter Regreſſus (in
indefinitum).

Die bloße allgemeine Vorſtellung der Reihe aller
vergangenen Weltzuſtände, imgleichen der Dinge, welche
im Weltraume zugleich ſind, iſt ſelbſt nichts anders, als
ein möglicher empiriſcher Regreſſus, den ich mir, obzwar
noch unbeſtimmt, denke, und wodurch der Begriff einer ſol-
chen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrneh-
mung allein entſtehen kann *). Nun habe ich das Welt-
ganze

*) Dieſe Weltreihe kann alſo auch weder größer, noch klei-
ner ſeyn, als der mögliche empiriſche Regreſſus, auf
dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieſer kein be-
ſtimmtes Unendliches, eben ſo wenig aber auch ein beſtimmt-
endliches (ſchlechthin begrenztes) geben kann: ſo iſt dar-
aus klar, daß wir die Weltgröße weder als endlich, noch
unendlich annehmen können, weil der Regreſſus (dadurch
jene vorgeſtellt wird) keines von beyden zuläßt.

ganze jederzeit nur im Begriffe, keinesweges aber (als Ganzes) in der Anſchauung. Alſo kann ich nicht von ſeiner Größe auf die Größe des Regreſſus ſchließen, und dieſe jener gemäß beſtimmen, ſondern ich muß mir allererſt einen Begriff von der Weltgröße durch die Größe des empiriſchen Regreſſus machen. Von dieſem aber weiß ich niemals etwas mehr, als daß ich von jedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empiriſch fortgehen müſſe. Alſo iſt dadurch die Größe des Ganzen der Erſcheinungen gar nicht ſchlechthin beſtimmt, mithin kann man auch nicht ſagen, daß dieſer Regreſſus ins Unendliche gehe, weil dieſes die Glieder, dahin der Regreſſus noch nicht gelanget iſt, anticipiren und ihre Menge ſo groß vorſtellen würde, daß keine empiriſche Syntheſis dazu gelangen kann, folglich die Weltgröße vor dem Regreſſus (wenn gleich nur negativ) beſtimmen würde, welches unmöglich iſt. Denn dieſe iſt mir durch keine Anſchauung (ihrer Totalität nach), mithin auch ihre Größe vor dem Regreſſus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröße an ſich gar nichts ſagen, auch nicht einmal, daß in ihr ein regreſſus in infinitum ſtatt finde, ſondern müſſen nur nach der Regel, die den empiriſchen Regreſſus in ihr beſtimmt, den Begriff von ihrer Größe ſuchen. Dieſe Regel aber ſagt nichts mehr, als daß, ſo weit wir auch in der Reihe der empiriſchen Bedingungen gekommen ſeyn mögen, wir nirgend eine abſolute Grenze annehmen ſollen,

ſondern jede Erſcheinung, als bedingt, einer andern, als ihrer Bedingung, unterordnen, zu dieſer alſo ferner fortſchreiten müſſen, welches der regreſſus in indefinitum iſt, der, weil er keine Größe im Object beſtimmt, von dem in infinitum deutlich genug zu unterſcheiden iſt.

Ich kann demnach nicht ſagen: die Welt iſt der vergangenen Zeit, oder dem Raume nach unendlich. Denn dergleichen Begriff von Größe, als einer gegebenen Unendlichkeit, iſt empiriſch, mithin auch in Anſehung der Welt, als eines Gegenſtandes der Sinne, ſchlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht ſagen: der Regreſſus von einer gegebenen Wahrnehmung an, zu allen dem, was dieſe im Raume ſo wohl, als der vergangenen Zeit, in einer Reihe begrenzt, geht ins Unendliche; denn dieſes ſetzt die unendliche Weltgröße voraus; auch nicht: ſie iſt endlich; denn die abſolute Grenze iſt gleichfalls empiriſch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenſtande der Erfahrung (der Sinnenwelt,) ſondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenſtande angemeſſen, angeſtellt und fortgeſetzt werden ſoll, ſagen können.

Auf die cosmologiſche Frage alſo, wegen der Weltgröße, iſt die erſte und negative Antwort: die Welt hat keinen erſten Anfang der Zeit und keine äußerſte Grenze dem Raume nach.

Denn im entgegengeſetzten Falle würde ſie durch die leere Zeit, einer, und durch den leeren Raum, anderer

Seite,

Seits, begrenzt ſeyn. Da ſie nun, als Erſcheinung, keines von beyden an ſich ſelbſt ſeyn kann, denn Erſcheinung iſt kein Ding an ſich ſelbſt, ſo müßte eine Wahrnehmung der Begrenzung durch ſchlechthin leere Zeit, oder leeren Raum, möglich ſeyn, durch welche dieſe Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine ſolche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, iſt unmöglich. Alſo iſt eine abſolute Weltgrenze empiriſch, mithin auch ſchlechterdings unmöglich *).

Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: der Regreſſus in der Reihe der Welterſcheinungen, als eine Beſtimmung der Weltgröße, geht in indefinitum, welches eben ſo viel ſagt, als: die Sinnenwelt hat keine abſolute Größe, ſondern der empiriſche Regreſſus (wodurch ſie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kann) hat ſeine Regel, nämlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noch entferneten (es ſey durch eigene Erfahrung, oder

*) Man wird bemerken: daß der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatiſche, oben in der Antitheſis der erſten Antinomie. Daſelbſt hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatiſchen Vorſtellungsart, für ein Ding, was an ſich ſelbſt vor allem Regreſſus, ſeiner Totalität nach gegeben war, gelten laſſen, und hatten ihr, wenn ſie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine beſtimmte Stelle in beyden abgeſprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nämlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derſelben geſchloſſen.

den Leitfaden der Geſchichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Urſachen,) fortzuſchreiten, und ſich der Erweiterung des möglichen empiriſchen Gebrauchs ſeines Verſtandes irgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geſchäfte der Vernunft bey ihren Principien iſt.

Ein beſtimmter empiriſcher Regreſſus, der in einer gewiſſen Art von Erſcheinungen ohne Aufhören fortginge, wird hiedurch nicht vorgeſchrieben, z. B. daß man von einem lebenden Menſchen immer in einer Reihe von Voreltern aufwärts ſteigen müſſe, ohne ein erſtes Paar zu erwarten, oder in der Reihe der Weltkörper, ohne eine äußerſte Sonne zuzulaſſen; ſondern es wird nur der Fortſchritt von Erſcheinungen zu Erſcheinungen geboten, ſollten dieſe auch keine wirkliche Wahrnehmung (wenn ſie dem Grade nach für unſer Bewußtſeyn zu ſchwach iſt, um Erfahrung zu werden) abgeben, weil ſie dem ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.

Aller Anfang iſt in der Zeit, und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber ſind nur in der Sinnenwelt. Mithin ſind nur Erſcheinungen in der Welt bedingterweiſe, die Welt aber ſelbſt weder bedingt, noch auf unbedingte Art begrenzt.

Eben um deswillen, und da die Welt niemals ganz, und ſelbſt die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht, als Weltreihe, ganz gegeben werden kann, iſt der Begriff von der Weltgröße nur durch den Re-

greſſus, und nicht vor demſelben in einer collectiven Anſchauung, gegeben. Jener beſteht aber immer nur im Beſtimmen der Größe, und giebt alſo keinen beſtimmten Begriff, alſo auch keinen Begriff von einer Größe, die in Anſehung eines gewiſſen Maaßes unendlich wäre, geht alſo nicht ins Unendliche (gleichſam gegebene), ſondern in unbeſtimmte Weite, um eine Größe (der Erfahrung) zu geben, die allererſt durch dieſen Regreſſus wirklich wird.

II.

Aufloͤſung der cosmologiſchen Idee von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anſchauung.

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anſchauung gegeben iſt, theile, ſo gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen ſeiner Möglichkeit. Die Theilung der Theile (ſubdiviſio oder decompoſitio) iſt ein Regreſſus in der Reihe dieſer Bedingungen. Die abſolute Totalität dieſer Reihe würde nur alsdenn gegeben ſeyn, wenn der Regreſſus bis zu einfachen Theilen gelangen könnte. Sind aber alle Theile in einer continuirlichen fortgehenden Decompoſition immer wiederum theilbar, ſo geht die Theilung, d. i. der Regreſſus, von dem Bedingten zu ſeinen Bedingungen in infinitum; weil die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten ſelbſt enthalten ſind, und, da dieſes in einer

zwiſchen ſeinen Grenzen eingeſchloſſenen Anſchauung ganz gegeben iſt, insgeſammt auch mit gegeben ſind. Der Regreſſus darf alſo nicht bloß ein Rückgang in indefinitum genannt werden, wie es die vorige cosmologiſche Idee allein erlaubte, da ich vom Bedingten zu ſeinen Bedingungen, die, außer demſelben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, ſondern die im empiriſchen Regreſſus allererſt hinzu kamen, fortgehen ſollte. Dieſem ungeachtet iſt es doch keinesweges erlaubt, von einem ſolchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar iſt, zu ſagen: es beſtehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anſchauung des Ganzen enthalten ſind, ſo iſt doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Decompoſition, oder dem Regreſſus ſelbſt beſteht, der die Reihe allererſt wirklich macht. Da dieſer Regreſſus nun unendlich iſt, ſo ſind zwar alle Glieder (Theile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Theilung, welche ſucceſſivunendlich und niemals ganz iſt, folglich keine unendliche Menge, und keine Zuſammennehmung derſelben in einem Ganzen darſtellen kann.

Dieſe allgemeine Erinnerung läßt ſich zuerſt ſehr leicht auf den Raum anwenden. Ein jeder in ſeinen Grenzen angeſchauter Raum iſt ein ſolches Ganzes, deſſen Theile bey aller Decompoſition immer wiederum Räume ſind, und iſt daher ins Unendliche theilbar.

Hier-

Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweyte Anwendung, auf eine in ihren Grenzen eingeſchloſſene äußere Erſcheinung (Körper). Die Theilbarkeit deſſelben gründet ſich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieſer iſt alſo ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu beſtehen.

Es ſcheinet zwar: daß, da ein Körper als Subſtanz im Raume vorgeſtellet werden muß, er, was das Geſetz der Theilbarkeit des Raumes betrift, hierin von dieſem unterſchieden ſeyn werde: denn man kann es allenfalls wohl zugeben: daß die Decompoſition im letzteren niemals alle Zuſammenſetzung wegſchaffen könne, indem alsdenn ſo gar aller Raum, der ſonſt nichts Selbſtſtändiges hat, aufhören würde (welches unmöglich iſt); allein daß, wenn alle Zuſammenſetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben ſolle, ſcheint ſich nicht mit dem Begriffe einer Subſtanz vereinigen zu laſſen, die eigentlich das Subject aller Zuſammenſetzung ſeyn ſollte, und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenn gleich die Verknüpfung derſelben im Raume, dadurch ſie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erſcheinung Subſtanz heißt, iſt es nicht ſo bewandt, als man es wohl von einem Dinge an ſich ſelbſt durch reinen Verſtandesbegriff denken würde. Jenes iſt nicht abſolutes Subject, ſondern beharrliches Bild der

Sinnlichkeit und nichts als Anſchauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich dieſe Regel des Fortſchritts ins Unendliche bey der Subdiviſion einer Erſcheinung, als einer bloßen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel ſtatt findet: ſo kann ſie doch nicht gelten, wenn wir ſie auch auf die Menge der auf gewiſſe Weiſe in dem gegebenen Ganzen ſchon abgeſonderten Theile, dadurch dieſe ein quantum diſcretum ausmachen, erſtrecken wollen. Annehmen, daß in jedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein jeder Theil wiederum gegliedert ſey, und daß man auf ſolche Art, bey Zerlegung der Theile ins Unendliche, immer neue Kunſttheile antreffe, mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert ſey, will ſich gar nicht denken laſſen, obzwar wohl, daß die Theile der Materie, bey ihrer Decompoſition ins Unendliche, gegliedert werden könnten. Denn die Unendlichkeit der Theilung einer gegebenen Erſcheinung im Raume gründet ſich allein darauf, daß durch dieſe bloß die Theilbarkeit, d. i. eine an ſich ſchlechthin unbeſtimmte Menge von Theilen gegeben und Theile ſelbſt aber nur durch die Subdiviſion gegeben und beſtimmet werden, kurz, daß das Ganze nicht an ſich ſelbſt ſchon eingetheilt iſt. Daher die Theilung eine Menge in demſelben beſtimmen kann, die ſo weit geht, als man im Regreſſus der Theilung fortſchreiten will. Dagegen wird bey einem ins Unendliche gegliederten organiſchen Körper

das

das Ganze eben durch dieſen Begriff ſchon als eingetheilt vorgeſtellt, und eine an ſich ſelbſt beſtimmte, aber unendliche Menge der Theile, vor allem Regreſſus der Theilung, in ihm angetroffen, wodurch man ſich ſelbſt widerſpricht; indem dieſe unendliche Einwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich), und gleichwohl doch in einer Zuſammennehmung als vollendet, angeſehen wird. Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erſcheinung als quantum continuum und iſt von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich; weil eben in derſelben der Grund der unendlichen Theilbarkeit liegt. So bald aber etwas als quantum diſcretum angenommen wird: ſo iſt die Menge der Einheiten darin beſtimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit alſo die Organiſirung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn ſie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganiſchen Theile gelangte, ſo müſſen ſolche doch wenigſtens in der möglichen Erfahrung liegen. Aber wie weit ſich die transſcendentale Theilung einer Erſcheinung überhaupt erſtrecke, iſt gar keine Sache der Erfahrung, ſondern ein Principium der Vernunft, den empiriſchen Regreſſus, in der Decompoſition des Ausgedehnten, der Natur dieſer Erſcheinung gemäß, niemals für ſchlechthin vollendet zu halten.

Schluß.

* * *

Schlußanmerkung
zur
Aufloͤſung der mathematiſchtransſcendentalen,
und Vorerinnerung
zur Aufloͤſung der dynamiſch-transſcendentalen Ideen.

Als wir die Antinomie der reinen Vernunft durch alle transſcendentale Ideen in einer Tafel vorſtelleten, da wir den Grund dieſes Widerſtreits und das einzige Mittel, ihn zu heben, anzeigten, welches darin beſtand, daß beyde entgegengeſetzte Behauptungen fuͤr falſch erklaͤrt wurden: ſo haben wir allenthalben die Bedingungen, als zu ihrem Bedingten nach Verhaͤltniſſen des Raumes und der Zeit gehoͤrig, vorgeſtellt, welches die gewoͤhnliche Vorausſetzung des gemeinen Menſchenverſtandes iſt, worauf denn auch jener Widerſtreit gaͤnzlich beruhete. In dieſer Ruͤckſicht waren auch alle dialectiſche Vorſtellungen der Totalitaͤt, in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Beding-ten, durch und durch von gleicher Art. Es war immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derſelben, verknuͤpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regreſſus niemals vollendet gedacht, oder, wenn dieſes geſchehen ſollte, ein an ſich bedingtes Glied faͤlſchlich als ein erſtes, mithin als unbedingt angenommen werden muͤßte. Es wuͤrde alſo zwar nicht allerwaͤrts das Object, d. i. das Bedingte, aber doch die Rei-

he

he der Bedingungen zu demſelben, bloß ihrer Größe nach erwogen, und da beſtand die Schwierigkeit, die durch keinen Vergleich, ſondern durch gänzliche Abſchneidung des Knotens allein gehoben werden konnte, darin, daß die Vernunft es dem Verſtande entweder zu lang oder zu kurz machte, ſo, daß dieſer ihrer Idee niemals gleich kommen konnte.

Wir haben aber hiebey einen weſentlichen Unterſchied überſehen, der unter den Objecten d. i. den Verſtandesbegriffen herrſcht, welche die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet, da nämlich, nach unſerer obigen Tafel der Categorien, zwey derſelben mathematiſche, die zwey übrigen aber eine dynamiſche Syntheſis der Erſcheinungen bedeuten. Bis hieher konnte dieſes auch gar wohl geſchehen, indem, ſo wie wir in der allgemeinen Vorſtellung aller transſcendentalen Ideen immer nur unter Bedingungen in der Erſcheinung blieben, eben ſo auch in den zweyen mathematiſchtransſcendentalen keinen andern Gegenſtand, als den in der Erſcheinung hatten. Jetzt aber, da wir zu dynamiſchen Begriffen des Verſtandes, ſo fern ſie der Vernunftidee anpaſſen ſollen, fortgehen, wird jene Unterſcheidung wichtig, und eröffnet uns eine ganz neue Ausſicht in Anſehung des Streithandels, darin die Vernunft verflochten iſt, und welcher, da er vorher, als auf beyderſeitige falſche Vorausſetzungen gebauet, abgewieſen worden, jetzt da vielleicht in der dynamiſchen Anti-

tinomie eine ſolche Vorausſetzung ſtatt findet, die mit der Prätenſion der Vernunft zuſammen beſtehen kann, aus dieſem Geſichtspunkte, und, da der Richter den Mangel der Rechtsgründe, die man beyderſeits verkannt hatte, ergänzt, zu beyder Theile Genugthuung verglichen werden kann, welches ſich bey dem Streite in der mathematiſchen Antinomie nicht thun ließ.

Die Reihen der Bedingungen ſind freylich in ſo fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erſtreckung derſelben ſieht: ob ſie der Idee angemeſſen ſind, oder ob dieſe für jene zu groß, oder zu klein ſeyn. Allein der Verſtandesbegriff, der dieſen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich eine Syntheſis des Gleichartigen, (welches bey jeder Größe, in der Zuſammenſetzung ſowohl als Theilung derſelben, vorausgeſetzt wird,) oder auch des Ungleichartigen, welches in der dynamiſchen Syntheſis, der Cauſalverbindung ſowohl, als der des Nothwendigen mit dem Zufälligen, wenigſtens zugelaſſen werden kann.

Daher kommt es, daß in der mathematiſchen Verknüpfung der Reihen der Erſcheinungen keine andere als ſinnliche Bedingung hinein kommen kann, d. i. eine ſolche, die ſelbſt ein Theil der Reihe iſt; da hingegen die dynamiſche Reihe ſinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe iſt, ſondern, als bloß intelligibel, außer der Reihe liegt, wo-

durch

durch denn der Vernunft ein Genüge gethan und das Unbedingte den Erſcheinungen vorgeſetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und, den Verſtandesgrundſätzen zuwider, abzubrechen.

Dadurch nun, daß die dynamiſchen Ideen eine Bedingung der Erſcheinungen außer der Reihe derſelben, d. i. eine ſolche, die ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, zulaſſen, geſchieht etwas, was von dem Erfolg der Antinomie gänzlich unterſchieden iſt. Dieſe nämlich verurſachte, daß beyde dialectiſche Gegenbehauptungen für falſch erklärt werden mußten. Dagegen das Durchgängigbedingte der dynamiſchen Reihen, welches von ihnen als Erſcheinungen unzertrennlich iſt, mit der zwar empiriſchunbedingten, aber auch nichtſinnlichen Bedingung verknüpft, dem Verſtande einer Seits und der Vernunft anderer Seits *) Genüge leiſten, und, indem die dialectiſchen Argumente, welche unbedingte Totalität in bloßen Erſcheinungen auf eine oder andere Art ſuchten, wegfallen, dagegen die Ver-

*) Denn der Verſtand erlaubt unter Erſcheinungen keine Bedingung, die ſelbſt empiriſch unbedingt wäre. Ließe ſich aber eine intelligibele Bedingung, die alſo nicht in die Reihe der Erſcheinungen, als ein Glied, mit gehörete, zu einem Bedingten (in der Erſcheinung) gedenken, ohne doch dadurch die Reihe empiriſcher Bedingungen im mindeſten zu unterbrechen: ſo könnte eine ſolche als empiriſchunbedingt zugelaſſen werden, ſo daß dadurch dem empiriſchen continuirlichen Regreſſus nirgend Abbruch geſchähe.

Vernunftſätze, in der auf ſolche Weiſe berichtigten Bedeutung, alle beyde wahr ſeyn können; welches bey den cosmologiſchen Ideen, die bloß mathematiſchunbedingte Einheit betreffen, niemals ſtatt finden kann, weil bey ihnen keine Bedingung der Reihe der Erſcheinungen angetroffen wird, als die auch ſelbſt Erſcheinung iſt und als ſolche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

III.

Aufloſung der cosmologiſchen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Urſachen.

Man kann ſich nur zweyerley Cauſalitäten in Anſehung deſſen, was geſchieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freyheit. Die erſte iſt die Verknüpfung eines Zuſtandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Da nun die Cauſalität der Erſcheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zuſtand, wenn er jederzeit geweſen wäre, auch keine Wirkung, die allererſt in der Zeit entſpringt, hervorgebracht hätte; ſo iſt die Cauſalität der Urſache deſſen, was geſchieht, oder entſteht, auch entſtanden, und bedarf nach dem Verſtandesgrundſatze ſelbſt wiederum eine Urſache,

Dage-

Dagegen verſtehe ich unter Freyheit, im cosmologiſchen Verſtande, das Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen, deren Cauſalität alſo nicht nach dem Naturgeſetze wiederum unter einer andern Urſache ſteht, welche ſie der Zeit nach beſtimmte. Die Freyheit iſt in dieſer Bedeutung eine reine transſcendentale Idee, die erſtlich nichts von der Erfahrung entlehntes enthält, zweytens deren Gegenſtand auch in keiner Erfahrung beſtimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Geſetz, ſelbſt der Möglichkeit aller Erfahrung, iſt, daß alles, was geſchieht, eine Urſache, mithin auch die Cauſalität der Urſache, die ſelbſt geſchehen, oder entſtanden, wiederum eine Urſache haben müſſe; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, ſo weit es ſich erſtrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird. Da aber auf ſolche Weiſe keine abſolute Totalität der Bedingungen im Cauſalverhältniſſe heraus zu bekommen iſt, ſo ſchafft ſich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von ſelbſt anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Urſache vorangeſchickt werden dürfe, ſie wiederum nach dem Geſetze der Cauſalverknüpfung zur Handlung zu beſtimmen.

Es iſt überaus merkwürdig, daß auf dieſe transſcendentale Idee der Freyheit ſich der practiſche Begriff derſelben gründe, und jene in dieſer das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die

Freyheit im practiſchen Verſtande iſt die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkühr iſt ſinnlich, ſo fern ſie pathologiſch (durch Bewegurſachen der Sinnlichkeit) afficirt iſt; ſie heißt thieriſch (arbitrium brutum), wenn ſie pathologiſch neceſſitirt werden kann. Die menſchliche Willkühr iſt zwar ein arbitrium ſenſitivum, aber nicht brutum, ſondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, ſondern dem Menſchen ein Vermögen beywohnt, ſich unabhängig von der Nöthigung durch ſinnliche Antriebe, von ſelbſt zu beſtimmen.

Man ſiehet leicht, daß, wenn alle Cauſalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, ſo würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſeyn, und mithin, da die Erſcheinungen, ſo fern ſie die Willkühr beſtimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müßten, ſo würde die Aufhebung der transſcendentalen Freyheit zugleich alle practiſche Freyheit vertilgen. Denn dieſe ſetzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geſchehen iſt, es doch habe geſchehen ſollen, und ſeine Urſache in der Erſcheinung alſo nicht ſo beſtimmend war, daß nicht in unſerer Willkühr eine Cauſalität liege, unabhängig von jenen Natururſachen und ſelbſt wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empiriſchen Geſetzen beſtimmt iſt, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von ſelbſt anzufangen.

Es

Es geſchieht alſo hier, was überhaupt in dem Widerſtreit einer ſich über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauswagenden Vernunft angetroffen wird, daß die Aufgabe eigentlich nicht phyſiologiſch, ſondern transſcendental iſt. Daher die Frage von der Möglichkeit der Freyheit die Pſychologie zwar anficht, aber, da ſie auf dialectiſchen Argumenten der bloß reinen Vernunft beruht, ſamt ihrer Auflöſung lediglich die Transſcendentalphiloſophie beſchäftigen muß. Und um dieſe, welche eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen kann, dazu in Stand zu ſetzen, muß ich zuvörderſt ihr Verfahren bey dieſer Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu beſtimmen ſuchen.

Wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daſeyns der Dinge an ſich ſelbſt: ſo würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derſelben Reihe gehören, und daraus auch in gegenwärtigem Falle die Antinomie entſpringen, die allen transſcendentalen Jdeen gemein iſt, daß die Reihe unvermeidlich für den Verſtand zu groß, oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamiſchen Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieſer und der folgenden Nummer beſchäftigen, haben dieſes beſondere: daß, da ſie es nicht mit einem Gegenſtande, als Größe betrachtet, ſondern nur mit ſeinem Daſeyn zu thun haben, man auch von der Größe der Reihe der Bedingungen abſtrahiren kann und es bey ihnen bloß auf das dy-

namiſche Verhältniß der Bedingung zum Bedingten ankommt, ſo, daß wir in der Frage über Natur und Freyheit ſchon die Schwierigkeit antreffen, ob Freyheit überall nur möglich ſey, und ob, wenn ſie es iſt, ſie mit der Allgemeinheit des Naturgeſetzes der Cauſalität zuſammen beſtehen könne; mithin ob es ein richtigdisjunctiver Satz ſey, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freyheit entſpringen müſſe, oder ob nicht vielmehr beydes in verſchiedener Beziehung bey einer und derſelben Begebenheit zugleich ſtatt finden könne. Die Richtigkeit jenes Grundſatzes, von dem durchgängigen Zuſammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgeſetzen, ſteht ſchon als ein Grundſatz der transſcendentalen Analytik feſt und leidet keinen Abbruch. Es iſt alſo nur die Frage: ob dem ungeachtet in Anſehung eben derſelben Wirkung, die nach der Natur beſtimmt iſt, auch Freyheit ſtatt finden könne, oder dieſe durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeſchloſſen ſey. Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Vorausſetzung der abſoluten Realität der Erſcheinungen, ſogleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn, ſind Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo iſt Freyheit nicht zu retten. Alsdenn iſt Natur die vollſtändige und an ſich hinreichend beſtimmende Urſache jeder Begebenheit, und die Bedingung derſelben iſt jederzeit nur in der Reihe der Erſcheinungen enthalten, die, ſamt ihrer Wirkung, unter dem Naturgeſetze nothwendig ſind. Wenn dagegen

Erſcheinungen für nichts mehr gelten, als ſie in der That ſind, nämlich nicht für Dinge an ſich, ſondern bloße Vorſtellungen, die nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängen, ſo müſſen ſie ſelbſt noch Gründe haben, die nicht Erſcheinungen ſind. Eine ſolche intelligibele Urſache aber wird in Anſehung ihrer Cauſalität nicht durch Erſcheinungen beſtimmt, obzwar ihre Wirkungen erſcheinen, und ſo durch andere Erſcheinungen beſtimmt werden können. So iſt alſo ſamt ihrer Cauſalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empiriſchen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann alſo in Anſehung ihrer intelligibelen Urſache als frey, und doch zugleich in Anſehung der Erſcheinungen als Erfolg aus denſelben nach der Nothwendigkeit der Natur, angeſehen werden; eine Unterſcheidung, die, wenn ſie im Allgemeinen und ganz abſtract vorgetragen wird, äußerſt ſubtil und dunkel ſcheinen muß, die ſich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: daß, da der durchgängige Zuſammenhang aller Erſcheinungen, in einem Context der Natur, ein unnachlaßliches Geſetz iſt, dieſes alle Freyheit nothwendig umſtürzen müßte, wenn man der Realität der Erſcheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freyheit mit einander zu vereinigen.

Möglichkeit der Cauſalität durch Freyheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Geſetze der Naturnothwendigkeit.

Ich nenne dasjenige an einem Gegenſtande der Sinne, was ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erſcheinung angeſehen werden muß, an ſich ſelbſt auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung iſt, wodurch es aber doch die Urſache von Erſcheinungen ſeyn kann: ſo kann man die Cauſalität dieſes Weſens auf zwey Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an ſich ſelbſt, und als ſenſibel, nach den Wirkungen derſelben, als einer Erſcheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines ſolchen Subjects einen empiriſchen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff ſeiner Cauſalität machen, welche bey einer und derſelben Wirkung zuſammen ſtatt finden. Eine ſolche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenſtandes der Sinne ſich zu denken, widerſpricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erſcheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da dieſen, weil ſie an ſich keine Dinge ſind, ein transſcendentaler Gegenſtand zum Grunde liegen muß, der ſie als bloße Vorſtellungen beſtimmt, ſo hindert nichts, daß wir dieſem transſcendentalen Gegen-

ſtande,

ſtande, außer der Eigenſchaft, dadurch er erſcheint, nicht auch eine Cauſalität beylegen ſollten, die nicht Erſcheinung iſt, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erſcheinung angetroffen wird. Es muß aber eine jede wirkende Urſache einen Character haben, d. i. ein Geſetz ihrer Cauſalität, ohne welches ſie gar nicht Urſache ſeyn würde. Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erſtlich einen empiriſchen Character haben, wodurch ſeine Handlungen, als Erſcheinungen, durch und durch mit anderen Erſcheinungen nach beſtändigen Naturgeſetzen im Zuſammenhange ſtänden, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und alſo, mit dieſen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweytens würde man ihm noch einen intelligibelen Character einräumen müſſen, dadurch es zwar die Urſache jener Handlungen als Erſcheinungen iſt, der aber ſelbſt unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit ſteht, und ſelbſt nicht Erſcheinung iſt. Man könnte auch den erſteren den Character eines ſolchen Dinges in der Erſcheinung, den zweyten den Character des Dinges an ſich ſelbſt nennen.

Dieſes handelnde Subject würde nun, nach ſeinem intelligibelen Character, unter keinen Zeitbedingungen ſtehen, denn die Zeit iſt nur die Bedingung der Erſcheinungen, nicht aber der Dinge an ſich ſelbſt. In ihm würde keine Handlung entſtehen, oder vergehen, mithin würde

es auch nicht dem Geſetze aller Zeitbeſtimmung, alles Veränderlichen, unterworfen ſeyn: daß alles, was geſchieht in den Erſcheinungen (des vorigen Zuſtandes) ſeine Urſache antreffe. Mit einem Worte, die Cauſalität deſſelben, ſo fern ſie intellectuell iſt, ſtände gar nicht in der Reihe empiriſcher Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieſer intelligibele Character könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als ſo fern es erſcheint, aber er würde doch dem empiriſchen Character gemäß gedacht werden müſſen, ſo wie wir überhaupt einen transſcendentalen Gegenſtand den Erſcheinungen in Gedanken zum Grunde legen müſſen, ob wir zwar von ihm, was er an ſich ſelbſt ſey, nichts wiſſen.

Nach ſeinem empiriſchen Character würde alſo dieſes Subject, als Erſcheinung, allen Geſetzen der Beſtimmung nach, der Cauſalverbindung unterworfen ſeyn, und es wäre ſo fern nichts als ein Theil der Sinnenwelt, deſſen Wirkungen, ſo wie jede andere Erſcheinung, aus der Natur unausbleiblich abflöſſen. So wie äußere Erſcheinungen in daſſelbe einflöſſen, wie ſein empiriſcher Character, d. i. das Geſetz ſeiner Cauſalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müßten ſich alle ſeine Handlungen nach Naturgeſetzen erklären laſſen, und alle Requiſite zu einer vollkommenen und nothwendigen Beſtimmung derſelben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach dem intelligibelen Character deſſelben aber (ob wir zwar davon nichts als bloß den allgemeinen Begriff deſſelben haben können) würde daſſelbe Subject dennoch von allem Einfluſſe der Sinnlichkeit und Beſtimmung durch Erſcheinungen freygeſprochen werden müſſen, und, da in ihm, ſo fern es Noumenon iſt, nichts geſchieht, keine Veränderung, welche dynamiſche Zeitbeſtimmung erheiſcht, mithin keine Verknüpfung mit Erſcheinungen als Urſachen angetroffen wird, ſo würde dieſes thätige Weſen ſo fern in ſeinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frey ſeyn. Man würde von ihm ganz richtig ſagen, daß es ſeine Wirkungen in der Sinnenwelt von ſelbſt anfange, ohne daß die Handlung in ihm ſelbſt anfängt; und dieſes würde gültig ſeyn ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von ſelbſt anfangen dürfen, weil ſie in derſelben jederzeit durch empiriſche Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelſt des empiriſchen Characters (der bloß die Erſcheinung des intelligibelen iſt), vorher beſtimmt, und nur als eine Fortſetzung der Reihe der Natururſachen möglich ſind. So würde denn Freyheit und Natur, jedes in ſeiner vollſtändigen Bedeutung, bey eben denſelben Handlungen, nachdem man ſie mit ihrer intelligibelen oder ſenſibelen Urſache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerſtreit angetroffen werden.

Erläuterung der cosmologiſchen Idee einer Freyheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit.

Ich habe gut gefunden, zuerſt den Schattenriß der Auflöſung unſeres transſcendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflöſung deſſelben dadurch beſſer überſehen möge. Jetzt wollen wir die Momente ihrer Entſcheidung, auf die es eigentlich ankömmt, auseinander ſetzen, und jedes beſonders in Erwägung ziehen.

Das Naturgeſetz, daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, daß die Cauſalität dieſer Urſache, d. i. die Handlung, da ſie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entſtanden, ſelbſt nicht immer geweſen ſeyn kann, ſondern geſchehen ſeyn muß, auch ihre Urſache unter den Erſcheinungen habe, dadurch ſie beſtimmt wird, und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empiriſch beſtimmt ſind; dieſes Geſetz, durch welches Erſcheinungen allererſt eine Natur ausmachen und Gegenſtände einer Erfahrung abgeben können, iſt ein Verſtandesgeſetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt iſt abzugehen, oder irgend eine Erſcheinung davon auszunehmen; weil man ſie ſonſt außerhalb aller möglichen Erfahrung ſetzen, dadurch aber von allen Gegenſtänden möglicher

licher Erfahrung unterſcheiden und ſie zum bloßen Gedankending und einem Hirngeſpinſt machen würde.

Ob es aber gleich hiebey lediglich nach einer Kette von Urſachen ausſieht, die im Regreſſus zu ihren Bedingungen gar keine abſolute Totalität verſtattet, ſo hält uns dieſe Bedenklichkeit doch gar nicht auf; denn ſie iſt ſchon in der allgemeinen Beurtheilung der Antinomie der Vernunft, wenn ſie in der Reihe der Erſcheinungen aufs Unbedingte ausgeht, gehoben worden. Wenn wir der Täuſchung des transſcendentalen Realismus nachgeben wollen: ſo bleibt weder Natur, noch Freyheit übrig. Hier iſt nur die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkennt, es doch möglich ſey, eben dieſelbe, die einer Seits bloße Naturwirkung iſt, doch anderer Seits als Wirkung aus Freyheit anzuſehen, oder ob zwiſchen dieſen zweyen Arten von Cauſalität ein gerader Widerſpruch angetroffen werde.

Unter den Urſachen in der Erſcheinung kann ſicherlich nichts ſeyn, welches eine Reihe ſchlechthin und von ſelbſt anfangen könnte. Jede Handlung, als Erſcheinung, ſo fern ſie eine Begebenheit hervorbringt, iſt ſelbſt Begebenheit, oder Eräugniß, welche einen andern Zuſtand vorausſetzt, darin die Urſache angetroffen werde, und ſo iſt alles, was geſchieht, nur eine Fortſetzung der Reihe, und kein Anfang, der ſich von ſelbſt zutrüge, in derſelben möglich.

Alſo

Alſo ſind alle Handlungen der Natururſachen in der Zeitfolge ſelbſt wiederum Wirkungen, die ihre Urſachen eben ſo wohl in der Zeitreihe vorausſetzen. Eine urſprüngliche Handlung, wodurch etwas geſchieht, was vorher nicht war, iſt von der Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen nicht zu erwarten.

Iſt es denn aber auch nothwendig, daß, wenn die Wirkungen Erſcheinungen ſind, die Cauſalität ihrer Urſache, die (nämlich Urſache) ſelbſt auch Erſcheinung iſt, lediglich empiriſch ſeyn müſſe? und iſt es nicht vielmehr möglich, daß, obgleich zu jeder Wirkung in der Erſcheinung eine Verknüpfung mit ihrer Urſache, nach Geſetzen der empiriſchen Cauſalität, allerdings erfodert wird, dennoch dieſe empiriſche Cauſalität ſelbſt, ohne ihren Zuſammenhang mit den Natururſachen im mindeſten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nichtempiriſchen, ſondern intelligibelen Cauſalität ſeyn könne? d. i. einer, in Anſehung der Erſcheinungen, urſprünglichen Handlung einer Urſache, die alſo in ſo fern nicht Erſcheinung, ſondern dieſem Vermögen nach intelligibel iſt, ob ſie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit der Sinnenwelt gezählt werden muß.

Wir bedürfen des Satzes der Cauſalität der Erſcheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Urſachen in der Erſcheinung, zu ſuchen und angeben zu können. Wenn dieſes eingeräumt und durch keine Ausnahme geſchwächt wird, ſo hat der Verſtand, der bey ſeinem empiriſchen Gebrauche in allen Er-

äugniſſen nichts als Natur ſieht, und dazu auch berechtigt iſt, alles, was er finden kann, und die phyſiſchen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindeſten Abbruch, geſetzt daß es übrigens auch bloß erdichtet ſeyn ſollte, wenn man annimmt, daß unter den Natururſachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel iſt, indem die Beſtimmung deſſelben zur Handlung niemals auf empiriſchen Bedingungen, ſondern auf bloßen Gründen des Verſtandes beruht, ſo doch, daß die Handlung in der Erſcheinung von dieſer Urſache allen Geſetzen der empiriſchen Cauſalität gemäß ſey. Denn auf dieſe Art würde das handelnde Subject, als cauſa phaenomenon, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet ſeyn, und nur das phaenomenon dieſes Subjects (mit aller Cauſalität deſſelben in der Erſcheinung) würde gewiſſe Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empiriſchen Gegenſtande zu dem transſcendentalen aufſteigen will, als bloß intelligibel müßten angeſehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erſcheinungen die Urſache ſeyn mag, der Naturregel folgen: ſo können wir darüber unbekümmert ſeyn, was in dem transſcendentalen Subject, welches uns empiriſch unbekannt iſt, für ein Grund von dieſen Erſcheinungen und deren Zuſammenhange gedacht werde. Dieſer intelligibele Grund ficht gar nicht die empiriſchen Fragen an, ſondern betrift etwa bloß das Denken im reinen Verſtande,

und,

und, obgleich die Wirkungen dieſes Denkens und Handelns des reinen Verſtandes in den Erſcheinungen angetroffen werden, ſo müſſen dieſe doch nichts deſto minder aus ihrer Urſache in der Erſcheinung nach Naturgeſetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den bloß empiriſchen Character derſelben, als den oberſten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligibelen Character, der die transſcendentale Urſache von jenem iſt, gänzlich als unbekannt vorbeygeht, außer ſo fern er nur durch den empiriſchen als das ſinnliche Zeichen deſſelben angegeben wird. Laßt uns dieſes auf Erfahrung anwenden. Der Menſch iſt eine von den Erſcheinungen der Sinnenwelt, und in ſo fern auch eine der Natururſachen, deren Cauſalität unter empiriſchen Geſetzen ſtehen muß. Als eine ſolche muß er demnach auch einen empiriſchen Character haben, ſo wie alle andere Naturdinge. Wir bemerken denſelben durch Kräfte und Vermögen, die er in ſeinen Wirkungen äußert. Bey der lebloſen, oder bloß thieriſchbelebten Natur, finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloß ſinnlich bedingt zu denken. Allein der Menſch, der die ganze Natur ſonſt lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt ſich ſelbſt auch durch bloße Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Beſtimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und iſt ſich ſelbſt freylich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nämlich in Anſehung gewiſſer Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenſtand, weil die Handlung deſſelben

gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen dieſe Vermögen Verſtand und Vernunft, vornämlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weiſe von allen empiriſchbedingten Kräften unterſchieden, da ſie ihre Gegenſtände bloß nach Ideen erwägt und den Verſtand darnach beſtimmt, der denn von ſeinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empiriſchen Gebrauch macht.

Daß dieſe Vernunft nun Cauſalität habe, wenigſtens wir uns eine dergleichen an ihr vorſtellen, iſt aus den Imperativen klar, welche wir in allem Practiſchen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur ſonſt nicht vorkommt. Der Verſtand kann von dieſer nur erkennen, was da iſt, oder geweſen iſt, oder ſeyn wird. Es iſt unmöglich, daß etwas darin anders ſeyn ſoll, als es in allen dieſen Zeitverhältniſſen in der That iſt, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geſchehen ſoll; eben ſo wenig, als: was für Eigenſchaften ein Cirkel haben ſoll, ſondern was darin geſchieht, oder welche Eigenſchaften der letztere hat.

Dieſes Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloßer Begriff iſt; da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der

Grund

Grund jederzeit eine Erſcheinung ſeyn muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich ſeyn, wenn auf ſie das Sollen gerichtet iſt; aber dieſe Naturbedingungen betreffen nicht die Beſtimmung der Willkühr ſelbſt, ſondern nur die Wirkung und den Erfolg derſelben in der Erſcheinung. Es mögen noch ſo viel Naturgründe ſeyn, die mich zum Wollen antreiben, noch ſo viel ſinnliche Anreitze, ſo können ſie nicht das Sollen hervorbringen, ſondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, ſondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausſpricht, Maaß und Ziel, ja Verbot und Anſehen entgegen ſetzt. Es mag ein Gegenſtand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) ſeyn: es giebt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empiriſch gegeben iſt, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, ſo wie ſie ſich in der Erſcheinung darſtellen, ſondern macht ſich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die ſie die empiriſchen Bedingungen hinein paßt, und nach denen ſie ſo gar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geſchehen ſind und vielleicht nicht geſchehen werden, von allen aber gleichwohl vorausſetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf ſie Cauſalität haben könne; denn ohne das, würde ſie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

Nun laßt uns hiebey ſtehen bleiben und es wenigſtens als Möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich

Cau-

Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen: ſo muß ſie, ſo ſehr ſie auch Vernunft iſt, dennoch einen empiriſchen Character von ſich zeigen, weil jede Urſach eine Regel voraus ſetzt, darnach gewiſſe Erſcheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfodert, die den Begriff der Urſache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, ſo fern er aus bloßen Erſcheinungen erhellen muß, ſeinen empiriſchen Character heißen können, der beſtändig iſt, indeſſen die Wirkungen, nach Verſchiedenheit der begleitenden und zum Theil einſchränkenden Bedingungen, in veränderlichen Geſtalten erſcheinen.

So hat denn jeder Menſch einen empiriſchen Character ſeiner Willkühr, welcher nichts anders iſt, als eine gewiſſe Cauſalität ſeiner Vernunft, ſo fern dieſe an ihren Wirkungen in der Erſcheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derſelben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die ſubjectiven Principien ſeiner Willkühr beurtheilen kann. Weil dieſer empiriſche Character ſelbſt aus den Erſcheinungen als Wirkung und aus der Regel derſelben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß: ſo ſind alle Handlungen des Menſchen in der Erſcheinung aus ſeinem empiriſchen Character und den mitwirkenden anderen Urſachen nach der Ordnung der Natur beſtimmt, und wenn wir alle Erſcheinungen ſeiner Willkühr bis auf

den Grund erforſchen könnten, ſo würde es keine einzige menſchliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorherſagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Anſehung dieſes empiriſchen Characters giebt es alſo keine Freyheit, und nach dieſem können wir doch allein den Menſchen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geſchieht, von ſeinen Handlungen die bewegenden Urſachen phyſiologiſch erforſchen wollen.

Wenn wir aber eben dieſelben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar nicht die ſpeculative, um jene ihrem Urſprunge nach zu erklären, ſondern ganz allein, ſo fern Vernunft die Urſache iſt, ſie ſelbſt zu erzeugen; mit einem Worte, vergleichen wir ſie mit dieſer in practiſcher Abſicht, ſo finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung iſt. Denn da ſollte vielleicht alles das nicht geſchehen ſeyn, was doch nach dem Naturlaufe geſchehen iſt, und nach ſeinen empiriſchen Gründen unausbleiblich geſchehen mußte. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigſtens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Cauſalität in Anſehung der Handlungen des Menſchen, als Erſcheinungen, bewieſen haben, und daß ſie darum geſchehen ſind, nicht weil ſie durch empiriſche Urſachen, nein, ſondern weil ſie durch Gründe der Vernunft beſtimmt waren.

Geſetzt

Geſetzt nun, man könnte ſagen: die Vernunft habe Cauſalität in Anſehung der Erſcheinung; könnte da wohl die Handlung derſelben frey heißen, da ſie im empiriſchen Character derſelben (der Sinnesart) ganz genau beſtimmt und nothwendig iſt. Dieſer iſt wiederum im intelligibelen Character (der Denkungsart) beſtimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, ſondern bezeichnen ſie durch Erſcheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empiriſchen Character) unmittelbar zu erkennen geben *). Die Handlung nun, ſo fern ſie der Denkungsart, als ihrer Urſache, beyzumeſſen iſt, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empiriſchen Geſetzen, d. i. ſo, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, ſondern nur ſo, daß deren Wirkungen in der Erſcheinung des inneren Sinnes vorhergehen. Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibeles Vermögen, iſt der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Cauſalität der Vernunft im intelligibelen Character entſteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewiſſen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn

*) Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienſt und Schuld) bleibt uns daher, ſelbſt die unſeres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unſere Zurechnungen können nur auf den empiriſchen Character bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freyheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments, oder deſſen glücklicher Beſchaffenheit (merito fortunae) zuzuſchreiben ſey, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

ſonſt würde ſie ſelbſt dem Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo fern es Cauſalreihen der Zeit nach beſtimmt, unterworfen ſeyn, und die Cauſalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freyheit. Alſo werden wir ſagen können: wenn Vernunft Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen haben kann; ſo iſt ſie ein Vermögen, durch welches die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, iſt nicht ſinnlich, und fängt alſo ſelbſt nicht an. Demnach findet alsdenn dasjenige ſtatt, was wir in allen empiriſchen Reihen vermißten: daß die Bedingung einer ſucceſſiven Reihe von Begebenheiten ſelbſt empiriſchunbedingt ſeyn konnte. Denn hier iſt die Bedingung außer der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligibelen) und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch vorhergehende Urſache unterworfen.

Gleichwohl gehört doch eben dieſelbe Urſache in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erſcheinungen. Der Menſch iſt ſelbſt Erſcheinung. Seine Willkühr hat einen empiriſchen Character, der die (empiriſche) Urſache aller ſeiner Handlungen iſt. Es iſt keine der Bedingungen, die den Menſchen dieſem Character gemäß beſtimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Geſetze derſelben gehorchte, nach welchem gar keine empiriſchunbedingte Cauſalität von dem, was in der Zeit geſchieht, angetroffen wird. Daher kann keine gegebene Handlung (weil ſie nur als Erſcheinung wahrgenommen

men

men werden kann) ſchlechthin von ſelbſt anfangen. Aber von der Vernunft kann man nicht ſagen, daß vor demjenigen Zuſtande, darin ſie die Willkühr beſtimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieſer Zuſtand ſelbſt beſtimmt wird. Denn da Vernunft ſelbſt keine Erſcheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen iſt, ſo findet in ihr, ſelbſt in Betreff ihrer Cauſalität, keine Zeitfolge ſtatt, und auf ſie kann alſo das dynamiſche Geſetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln beſtimmt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft iſt alſo die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter denen der Menſch erſcheint. Jede derſelben iſt im empiriſchen Character des Menſchen vorher beſtimmt, ehe noch als ſie geſchieht. In Anſehung des intelligibelen Characters, wovon jener nur das ſinnliche Schema iſt, gilt kein Vorher, oder Nachher, und jede Handlung, unangeſehen des Zeitverhältniſſes, darin ſie mit andern Erſcheinungen ſteht, iſt die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Characters der reinen Vernunft, welche mithin frey handelt, ohne in der Kette der Natururſachen, durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamiſch beſtimmt zu ſeyn, und dieſe ihre Freyheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen anſehen, (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Urſache der Erſcheinungen zu ſeyn,) ſondern

auch poſitiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo, daß in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kann.

Um das regulative Princip der Vernunft durch ein Beyſpiel aus dem empiriſchen Gebrauche deſſelben zu erläutern, nicht um es zu beſtätigen (denn dergleichen Beweiſe ſind zu transſcendentalen Behauptungen untauglich), ſo nehme man eine willkührliche Handlung, z. E. eine bosHafte Lüge, durch die ein Menſch eine gewiſſe Verwirrung in die Geſellſchaft gebracht hat, und die man zuerſt ihren Bewegurſachen nach, woraus ſie entſtanden, unterſucht, und darauf beurtheilt, wie ſie ſamt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der erſten Abſicht geht man ſeinen empiriſchen Character bis zu den Quellen deſſelben durch, die man in der ſchlechten Erziehung, übler Geſellſchaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit eines für Beſchämung unempfindlichen Naturels, aufſucht, zum Theil auf den Leichtſinn und Unbeſonnenheit ſchiebt; wobey man denn die veranlaſſenden Gelegenheitsurſachen nicht aus der Acht läßt. In allem dieſem verfährt man, wie überhaupt in Unterſuchung der Reihe beſtimmender Urſachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich

die Handlung dadurch beſtimmt zu ſeyn glaubt: ſo tadelt man nichts deſtoweniger den Thäter, und zwar nicht wegen ſeines unglücklichen Naturels, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umſtände, ja ſo gar nicht wegen ſeines vorhergeführten Lebenswandels, denn man ſetzt voraus, man könne es gänzlich bey Seite ſetzen, wie dieſer beſchaffen geweſen, und die verfloſſene Reihe von Bedingungen als ungeſchehen, dieſe That aber als gänzlich unbedingt in Anſehung des vorigen Zuſtandes anſehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von ſelbſt anhebe. Dieſer Tadel gründet ſich auf ein Geſetz der Vernunft, wobey man dieſe als eine Urſache anſieht, welche das Verhalten des Menſchen, unangeſehen aller genannten empiriſchen Bedingungen, anders habe beſtimmen können und ſollen. Und zwar ſiehet man die Cauſalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Concurrenz, ſondern an ſich ſelbſt als vollſtändig an, wenn gleich die ſinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, ſondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird ſeinem intelligibelen Character beygemeſſen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empiriſchen Bedingungen der That, völlig frey, und ihrer Unterlaſſung iſt dieſe gänzlich beygemeſſen.

Man ſiehet dieſem zurechnenden Urtheil es leicht an, daß man dabey in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, ſie verändere ſich nicht (wenn gleich ihre Erſcheinungen, nämlich

lich die Art, wie ſie ſich in ihren Wirkungen zeigt, verändern), in ihr gehe kein Zuſtand vorher, der den folgenden beſtimme, mithin gehöre ſie gar nicht in die Reihe der ſinnlichen Bedingungen, welche die Erſcheinungen nach Naturgeſetzen nothwendig machen. Sie, die Vernunft, iſt allen Handlungen des Menſchen in allen Zeitumſtänden gegenwärtig und einerley, ſelbſt aber iſt ſie nicht in der Zeit, und geräth etwa in einen neuen Zuſtand, darin ſie vorher nicht war; ſie iſt beſtimmend, aber nicht beſtimmbar in Anſehung deſſelben. Daher kann man nicht fragen: warum hat ſich nicht die Vernunft anders beſtimmt? ſondern nur: warum hat ſie die Erſcheinungen durch ihre Cauſalität nicht anders beſtimmt? Darauf aber iſt keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibeler Character würde einen andern empiriſchen gegeben haben, und wenn wir ſagen, daß unerachtet ſeines ganzen, bis dahin geführten, Lebenswandels, der Thäter die Lüge doch hätte unterlaſſen können, ſo bedeutet dieſes nur, daß ſie unmittelbar unter der Macht der Vernunft ſtehe: und die Vernunft in ihrer Cauſalität keinen Bedingungen der Erſcheinung und des Zeitlaufs unterworfen iſt, der Unterſchied der Zeit auch, zwar einen Hauptunterſchied der Erſcheinungen reſpective gegen einander, da dieſe aber keine Sachen, mithin auch nicht Urſachen an ſich ſelbſt ſind, keinen Unterſchied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.

Wir

Wir können alſo mit der Beurtheilung freyer Handlungen, in Anſehung ihrer Cauſalität, nur bis an die intelligibele Urſache, aber nicht über dieſelbe hinaus kommen; wir können erkennen, daß ſie frey, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig beſtimmt, und, auf ſolche Art, die ſinnlichunbedingte Bedingung der Erſcheinungen ſeyn könne. Warum aber der intelligibele Character gerade dieſe Erſcheinungen und dieſen empiriſchen Character unter vorliegenden Umſtänden gebe, das überſchreitet ſo weit alles Vermögen unſerer Vernunft es zu beantworten: ja alle Befugniß derſelben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transſcendentale Gegenſtand unſerer äuſſeren ſinnlichen Anſchauung gerade nur Anſchauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe. Allein die Aufgabe, die wir aufzulöſen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht, denn ſie war nur dieſe: ob Freyheit der Naturnothwendigkeit in einer und derſelben Handlung widerſtreite, und dieſes haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, daß, da bey jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich iſt, als bey dieſer, das Geſetz der letzteren die erſtere nicht afficire, mithin beyde von einander unabhängig und durch einander ungeſtört ſtatt finden können.

*　*　*

Man muß wohl bemerken: daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freyheit, als eines der Vermögen,

welche die Urſache von den Erſcheinungen unſerer Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. Denn, auſſer daß dieſes gar keine transſcendentale Betrachtung, die bloß mit Begriffen zu thun hat, geweſen ſeyn würde, ſo könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgeſetzen gedacht werden muß, ſchließen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freyheit beweiſen wollen; denn dieſes wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Cauſalität, aus bloßen Begriffen a priori, die Möglichkeit erkennen können. Die Freyheit wird hier nur als transſcendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung durch das Sinnlichunbedingte ſchlechthin anzuheben denkt, dabey ſich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Geſetzen, welche ſie dem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes vorſchreibt, verwickelt. Daß nun dieſe Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, daß Natur der Cauſalität aus Freyheit wenigſtens nicht widerſtreite, das war das einzige, was wir leiſten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

IV.
Aufloͤſung der cosmologiſchen Idee von der Totalitaͤt der Abhaͤngigkeit der Erſcheinungen, ihrem Daſeyn nach uͤberhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veraͤnderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamiſchen Reihe, da eine jede unter einer andern, als ihrer Urſache, ſteht. Jetzt dient uns dieſe Reihe der Zuſtaͤnde nur zur Leitung, um zu einem Daſeyn zu gelangen, das die hoͤchſte Bedingung alles Veraͤnderlichen ſeyn koͤnne, naͤmlich dem nothwendigen Weſen. Es iſt hier nicht um die unbedingte Cauſalitaͤt, ſondern die unbedingte Exiſtenz der Subſtanz ſelbſt zu thun. Alſo iſt die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die von Begriffen, und nicht von Anſchauungen, in ſo fern die eine die Bedingung der andern iſt.

Man ſiehet aber leicht: daß, da alles in dem Inbegriffe der Erſcheinungen veraͤnderlich, mithin im Daſeyn bedingt iſt, es uͤberall in der Reihe des abhaͤngigen Daſeyns kein unbedingtes Glied geben koͤnne, deſſen Exiſtenz ſchlechthin nothwendig waͤre, und daß alſo, wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt waͤren, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten jederzeit zu einer und derſelben Reihe der Anſchauungen gehoͤrete, ein nothwendi-

ges Weſen, als Bedingung des Daſeyns der Erſcheinungen der Sinnenwelt, niemals ſtatt finden könnte.

Es hat aber der dynamiſche Regreſſus dieſes Eigenthümliche und Unterſcheidende von dem mathematiſchen an ſich: daß, da dieſer es eigentlich nur mit der Zuſammenſetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in ſeine Theile, zu thun hat, die Bedingungen dieſer Reihe immer als Theile derſelben, mithin als gleichartig, folglich als Erſcheinungen angeſehen werden müſſen, anſtatt daß in jenem Regreſſus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, ſondern um die Ableitung eines Zuſtandes von ſeiner Urſache, oder des zufälligen Daſeyns der Subſtanz ſelbſt von der nothwendigen zu thun iſt, die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empiriſche Reihe ausmachen dürfe.

Alſo bleibt uns, bey der vor uns liegenden ſcheinbaren Antinomie, noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beyde einander widerſtreitende Sätze in verſchiedener Beziehung zugleich wahr ſeyn können, ſo, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig ſind, mithin auch immer nur empiriſch bedingte Exiſtenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe, auch eine nichtempiriſche Bedingung, d. i. ein unbedingtnothwendiges Weſen ſtatt finde. Denn dieſes würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derſelben (nicht einmal als das oberſte Glied)

gehö-

gehören, und auch kein Glied der Reihe empiriſchunbedingt machen, ſondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empiriſchbedingten Daſeyn laſſen. Darin würde ſich alſo dieſe Art, ein unbedingtes Daſeyn den Erſcheinungen zum Grunde zu legen, von der empiriſchunbedingten Cauſalität (der Freyheit), im vorigen Artikel, unterſcheiden, daß bey der Freyheit das Ding ſelbſt, als Urſache (Subſtantia phaenomenon), dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörete, und nur ſeine Cauſalität als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Weſen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als ens extramundanum) und bloß intelligibel gedacht werden müßte, wodurch allein es verhütet werden kann, daß es nicht ſelbſt dem Geſetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erſcheinungen unterworfen werde.

Das regulative Princip der Vernunft iſt alſo in Anſehung dieſer unſerer Aufgabe: daß alles in der Sinnenwelt empiriſchbedingte Exiſtenz habe, und daß es überall in ihr in Anſehung keiner Eigenſchaft eine unbedingte Nothwendigkeit gebe: daß kein Glied der Reihe von Bedingungen ſey, davon man nicht immer die empiriſche Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, ſo weit man kann, ſuchen müſſe, und nichts uns berechtige, irgend ein Daſeyn von einer Bedingung außerhalb der empiriſchen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe ſelbſt für ſchlechterdings unabhängig und ſelbſtſtändig zu halten, gleichwohl aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen,

daß

daß nicht die ganze Reihe in irgend einem intelligibelen Weſen (welches darum von aller empiriſchen Bedingung frey iſt, und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieſer Erſcheinungen enthält,) gegründet ſeyn könne.

Es iſt aber hiebey gar nicht die Meynung, das unbedingtnothwendige Daſeyn eines Weſens zu beweiſen, oder auch nur die Möglichkeit einer bloß intelligibelen Bedingung der Exiſtenz der Erſcheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, ſondern nur eben ſo, wie wir die Vernunft einſchränken, daß ſie nicht den Faden der empiriſchen Bedingungen verlaſſe, und ſich in transſcendente und keiner Darſtellung in concreto fähige Erklärungsgründe verlauſe, alſo auch, andererſeits, das Geſetz des bloßen empiriſchen Verſtandesgebrauchs dahin einzuſchränken, daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entſcheide, und das Intelligibele, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erſcheinungen nicht zu gebrauchen iſt, darum nicht für unmöglich erkläre. Es wird alſo dadurch nur gezeigt, daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empiriſchen) Bedingungen, ganz wohl mit der willkührlichen Vorausſetzung einer nothwendigen, ob zwar bloß intelligibelen Bedingung zuſammen beſtehen könne, alſo kein wahrer Widerſpruch zwiſchen dieſen Behauptungen anzutreffen ſey, mithin ſie beiderſeits wahr ſeyn können. Es mag immer ein ſolches ſchlechthinnothwendiges Verſtandesweſen an ſich unmöglich ſeyn, ſo kann dieſes doch aus der

alle

allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles deſſen, was zur Sinnenwelt gehört, imgleichen aus dem Princip, bey keinem einzigen Gliede derſelben, ſo fern es zufällig iſt, aufzuhören und ſich auf eine Urſache außer der Welt zu berufen, keinesweges geſchloſſen werden. Die Vernunft geht ihren Gang im empiriſchen und ihren beſonderen Gang im transſcendentalen Gebrauche.

Die Sinnenwelt enthält nichts als Erſcheinungen, dieſe aber ſind bloße Vorſtellungen, die immer wiederum ſinnlich bedingt ſind, und, da wir hier niemals Dinge an ſich ſelbſt zu unſeren Gegenſtänden haben, ſo iſt nicht zu verwundern, daß wir niemals berechtigt ſeyn, von einem Gliede der empiriſchen Reihen, welches es auch ſey, einen Sprung auſſer dem Zuſammenhange der Sinnlichkeit zu thun, gleich als wenn es Dinge an ſich ſelbſt wären, die auſſer ihrem transſcendentalen Grunde exiſtireten, und die man verlaſſen könnte, um die Urſache ihres Daſeyns auſſer ihnen zu ſuchen; welches bey zufälligen Dingen allerdings endlich geſchehen müßte, aber nicht bey bloßen Vorſtellungen von Dingen, deren Zufälligkeit ſelbſt nur Phänomen iſt, und auf keinen andern Regreſſus, als denjenigen, der die Phänomena beſtimmt, d. i. der empiriſch iſt, führen kann. Sich aber einen intelligibelen Grund der Erſcheinungen, d. i. der Sinnenwelt, und denſelben befreyt von der Zufälligkeit der letzteren, denken, iſt weder dem uneingeſchränkten empiriſchen Regreſſus in der Reihe der Erſcheinungen, noch der durchgängigen Zufäl-

ligkeit derſelben entgegen. Das iſt aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der ſcheinbaren Antinomie zu leiſten hatten, und was ſich nur auf dieſe Weiſe thun ließ. Denn, iſt die jedesmalige Bedingung zu jedem Bedingten (dem Daſeyn nach) ſinnlich, und eben darum zur Reihe gehörig, ſo iſt ſie ſelbſt wiederum bedingt (wie die Antitheſis der vierten Antinomie es ausweiſet). Es mußte alſo entweder ein Widerſtreit mit der Vernunft, die das Unbedingte fodert, bleiben, oder dieſes auſſer der Reihe in dem Intelligibelen geſetzt werden, deſſen Nothwendigkeit keine empiriſche Bedingung erfodert, noch verſtattet, und alſo, reſpective auf Erſcheinungen, unbedingt nothwendig iſt.

Der empiriſche Gebrauch der Vernunft (in Anſehung der Bedingungen des Daſeyns in der Sinnenwelt) wird durch die Einräumung eines bloß intelligibelen Weſens nicht afficirt, ſondern geht nach dem Princip der durchgängigen Zufälligkeit, von empiriſchen Bedingungen zu höheren, die immer eben ſowohl empiriſch ſeyn. Eben ſo wenig ſchließt aber auch dieſer regulative Grundſatz die Annehmung einer intelligibelen Urſache, die nicht in der Reihe iſt, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Anſehung der Zwecke) zu thun iſt. Denn da bedeutet jene nur den für uns bloß transſcendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Reihe überhaupt, deſſen, von allen Bedingungen der letzteren unabhängiges und in Anſehung dieſer unbedingtnothwen-

diges

diges, Daſeyn der unbegrenzten Zufälligkeit der erſteren, und darum auch dem nirgend geendigten Regreſſus in der Reihe empiriſcher Bedingungen, gar nicht entgegen iſt.

Schlußanmerkung
zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

So lange wir mit unſeren Vernunftbegriffen bloß die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt, und was in Anſehung ihrer der Vernunft zu Dienſten geſchehen kann, zum Gegenſtand haben: ſo ſind unſere Ideen zwar transſcendental, aber doch cosmologiſch. So bald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu thun iſt) in demjenigen ſetzen, was ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung iſt, ſo werden die Ideen transſcendent; ſie dienen nicht bloß zur Vollendung des empiriſchen Vernunftgebrauchs (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt), ſondern ſie trennen ſich davon gänzlich, ung machen ſich ſelbſt Gegenſtände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objective Realität auch nicht auf der Vollendung der empiriſchen Reihe, ſondern auf reinen Begriffen a priori beruhte. Dergleichen transſcendente Ideen haben einen bloß intelligibelen Gegenſtand welchen als ein transſcendentales Object, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulaſſen, allerdings erlaubt iſt, wozu aber, um es als ein durch ſeine unterſcheidende und innere Prädicate beſtimmbares Ding zu denken, wir weder

Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeſte Rechtfertigung, einen ſolchen Gegenſtand anzunehmen, auf unſerer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedankending iſt. Gleichwohl dringt uns, unter allen cosmologiſchen Ideen, diejenige, ſo die vierte Antinomie veranlaßte, dieſen Schritt zu wagen. Denn das in ſich ſelbſt ganz und gar nicht gegründete, ſondern ſtets bedingte, Daſeyn der Erſcheinungen fodert uns auf: uns nach etwas von allen Erſcheinungen unterſchiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenſtande umzuſehen, bey welchem dieſe Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniß genommen haben, außer dem Felde der geſamten Sinnlichkeit eine vor ſich beſtehende Wirklichkeit anzunehmen, Erſcheinungen nur als zufällige Vorſtellungsarten intelligibeler Gegenſtände, von ſolchen Weſen, die ſelbſt Intelligenzen ſind, anzuſehen: ſo bleibt uns nichts anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an ſich nicht die mindeſte Kenntniß haben, doch irgend einigen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenſtände der Erfahrung ſeyn ſollen, die Rede iſt, ſo werden wir ihre Kenntniß aus dem, was an ſich nothwendig iſt, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müſſen. Daher nöthigt uns der erſte Schritt, den wir außer der Sinnenwelt thun,

unſere neue Kenntniſſe von der Unterſuchung des ſchlecht-hinnothwendigen Weſens anzufangen, und von den Begriffen deſſelben die Begriffe von allen Dingen, ſo fern ſie bloß intelligibel ſind, abzuleiten, und dieſen Verſuch wollen wir in dem folgenden Hauptſtücke anſtellen.

Des

Zweyten Buchs der transſcendentalen Dialectik Drittes Hauptſtück.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Ideal überhaupt.

Wir haben oben geſehen, daß durch reine Verſtandesbegriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenſtände können vorgeſtellt werden, weil die Bedingungen der objectiven Realität derſelben fehlen, und nichts, als die bloße Form des Denkens, in ihnen angetroffen wird. Gleichwohl können ſie in concreto dargeſtellet werden, wenn man ſie auf Erſcheinungen anwendet; denn an ihnen haben ſie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verſtandesbegriff in concreto iſt. Ideen aber ſind noch weiter von der objectiven Realität entfernt, als Categorien; denn es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in concreto vorſtellen ließen. Sie enthalten eine gewiſſe

Vollſtändigkeit, zu welcher keine mögliche empiriſche Erkenntniß zulangt, und die Vernunft hat dabey nur eine ſyſtematiſche Einheit im Sinne, welcher ſie die empiriſche mögliche Einheit zu nähern ſucht, ohne ſie jemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, ſcheint dasjenige von der objectiven Realität entfernt zu ſeyn, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, ſondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein beſtimmbares, oder gar beſtimmtes Ding, verſtehe.

Die Menſchheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieſer Natur gehörigen weſentlichen Eigenſchaften, welche unſeren Begriff von derſelben ausmachen, bis zur vollſtändigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unſere Idee der vollkommenen Menſchheit ſeyn würde, ſondern auch alles, was außer dieſem Begriffe zu der durchgängigen Beſtimmung der Idee gehöret; denn von allen entgegengeſetzten Prädicaten kann ſich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommenſten Menſchen ſchicken. Was uns ein Ideal iſt, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verſtandes, ein einzelner Gegenſtand in der reinen Anſchauung deſſelben, das Vollkommenſte einer jeden Art möglicher Weſen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erſcheinung.

Ohne

Ohne uns aber ſo weit zu verſteigen, müſſen wir geſtehen, daß die menſchliche Vernunft nicht allein Ideen, ſondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platoniſchen, ſchöpferiſche, aber doch practiſche Kraft (als regulative Principien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewiſſer Handlungen zum Grunde liegen. Moraliſche Begriffe ſind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empiriſches (Luſt oder Unluſt) zum Grunde liegt. Gleichwohl können ſie in Anſehung des Princips, wodurch die Vernunft der an ſich geſetzloſen Freyheit Schranken ſetzt, (alſo wenn man bloß auf ihre Form Acht hat,) gar wohl zum Beyſpiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und, mit ihr menſchliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, ſind Ideen. Aber der Weiſe (des Stoikers) iſt ein Ideal, d. i. ein Menſch der bloß in Gedanken exiſtirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruiret. So wie die Idee die Regel giebt, ſo dient das Ideal in ſolchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Beſtimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaaß unſerer Handlungen, als das Verhalten dieſes göttlichen Menſchen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen, und dadurch uns beſſern, obgleich es niemals erreichen können. Dieſe Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Exiſtenz) zugeſtehen möchte, ſind doch um deswillen nicht für Hirngeſpinnſte anzuſehen, ſondern geben ein unentbehrliches Richtmaaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in

in ſeiner Art ganz vollſtändig iſt, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollſtändigen zu ſchätzen und abzumeſſen. Das Ideal aber in einem Beyſpiele, d. i. in der Erſcheinung, realiſiren wollen, wie etwa den Weiſen in einem Roman, iſt unthunlich, und hat überdem etwas widerſinniſches und wenig erbauliches an ſich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollſtändigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illuſion in ſolchem Verſuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, ſelbſt verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen.

So iſt es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf beſtimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es ſey der Befolgung, oder Beurtheilung, dienen muß. Ganz anders verhält es ſich mit denen Geſchöpfen der Einbildungskraft, darüber ſich niemand erklären und einen verſtändlichen Begriff geben kann, gleichſam Monogrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel beſtimmte Züge ſind, welche mehr eine im Mittel verſchiedener Erfahrungen gleichſam ſchwebende Zeichnung, als ein beſtimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Phyſiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen ſeyn ſollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genannt werden, weil ſie das nicht erreichbare Muſter möglicher empiriſcher Anſchauungen ſeyn ſollen, und gleich-

wohl

wohl keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Abſicht der Vernunft mit ihrem Ideale iſt dagegen die durchgängige Beſtimmung nach Regeln a priori; daher ſie ſich einen Gegenſtand denkt, der nach Principien durchgängig beſtimmbar ſeyn ſoll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff ſelbſt alſo transſcendent iſt.

Des dritten Hauptſtücks Zweyter Abſchnitt.

Von dem Transſcendentalen Ideal (Prototypon transſcendentale).

Ein jeder Begriff iſt in Anſehung deſſen, was in ihm ſelbſt nicht enthalten iſt, unbeſtimmt, und ſteht unter dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit; daß nur eines, von jeden zween einander contradictoriſch-entgegengeſetzten Prädicaten, ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerſpruchs beruht, und daher ein bloß logiſches Princip iſt, das von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, und nichts, als die logiſche Form derſelben vor Augen hat.

Ein jedes Ding aber, ſeiner Möglichkeit nach, ſteht noch unter dem Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der

Dinge, ſo fern ſie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieſes beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerſpruchs; denn es betrachtet, außer dem Verhältniß zweyer einander widerſtreitenden Prädicate, jedes Ding noch im Verhältniß auf die geſammte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt und, indem es ſolche als Bedingung a priori vorausſetzt, ſo ſtellt es ein jedes Ding ſo vor, wie es von dem Antheil den es an jener geſammten Möglichkeit hat, ſeine eigene Möglichkeit ableite *). Das Principium der durchgängigen Beſtimmung betrifft alſo den Inhalt und nicht bloß die logiſche Form. Es iſt der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht bloß der analytiſchen Vorſtellung, durch eines zweyer entgegengeſetzten Prädicate, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nämlich die

*) Es wird alſo durch dieſen Grundſatz jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum, nämlich die geſammte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn ſie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädicaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Beſtimmung deſſelben beweiſen würde. Die Beſtimmbarkeit eines jeden Begriffs iſt der **Allgemeinheit** (Univerſalitas) des Grundſatzes der Ausſchließung eines Mittleren zwiſchen zweyen entgegengeſetzten Prädicaten, die Beſtimmung aber eines Dinges der **Allheit** (Univerſitas) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate untergeordnet.

die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur beſonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten ſoll.

Der Satz: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengeſetzter gegebenen, ſondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eines zukomme; es werden durch dieſen Satz nicht bloß Prädicate unter einander logiſch, ſondern das Ding ſelbſt, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate, transſcendental verglichen. Er will ſo viel ſagen, als: um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſey bejahend oder verneinend, beſtimmen. Die durchgängige Beſtimmung iſt folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto ſeiner Totalität nach darſtellen können, und gründet ſich alſo auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt.

Ob nun zwar dieſe Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, ſo fern er als Bedingung der durchgängigen Beſtimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Anſehung der Prädicate, die denſelben ausmachen mögen, ſelbſt noch unbeſtimmt iſt, und wir dadurch nichts weiter als einen Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt denken, ſo finden wir doch bey näherer Unterſuchung, daß dieſe Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädicaten ausſtoße, die als abgeleitet durch andere ſchon gegeben

ſind, oder neben einander nicht ſtehen können, und daß ſie ſich bis zu einem durchgängig a priori beſtimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenſtande werde, der durch die bloße Idee durchgängig beſtimmt iſt, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß.

Wenn wir alle mögliche Prädicate nicht bloß logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kann, erwegen, ſo finden wir, daß durch einige derſelben ein Seyn, durch andere ein bloßes Nichtſeyn vorgeſtellet wird. Die logiſche Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, ſondern nur dem Verhältniſſe deſſelben zu einem andern im Urtheile an, und kann alſo dazu bey weitem nicht hinreichend ſeyn, einen Begriff in Anſehung ſeines Inhalts zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtſterblich, kann gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein bloßes Nichtſeyn am Gegenſtande vorgeſtellet werde, ſondern läßt allen Inhalt unberührt. Eine transſcendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtſeyn an ſich ſelbſt, dem die transſcendentale Bejahung entgegengeſetzt wird, welche ein Etwas iſt, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrückt, und daher Realität (Sachheit genannt wird, weil durch ſie allein, und ſo weit ſie reichet, Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind, die entgegenſtehende Negation hingegen

einen

einen bloßen Mangel bedeutet, und, wo dieſe allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgeſtellt wird.

Nun kann ſich niemand eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daß er die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgebohrne kann ſich nicht die mindeſte Vorſtellung von Finſterniß machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wohlſtand nicht kennt *). Der Unwiſſende hat keinen Begriff von ſeiner Unwiſſenheit, weil er keinen von der Wiſſenſchaft hat, u. ſ. w. Es ſind alſo auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge.

Wenn alſo der durchgängigen Beſtimmung in unſerer Vernunft ein transſcendentales Subſtratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichſam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält, ſo iſt dieſes Subſtratum nichts anders, als die Idee von einem All der

Rea-

*) Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundiger haben uns viel bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigſte iſt wohl, daß ſie uns den Abgrund der Unwiſſenheit aufgedeckt haben, denn die menſchliche Vernunft, ohne dieſe Kenntniſſe, ſich niemals ſo groß hätte vorſtellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Beſtimmung der Endabſichten unſeres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.

Realität (omnitudo realitatis). Alle wahre Verneinungen ſind alsdenn nichts als Schranken, welches ſie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeſchränkte (das All) zum Grunde läge.

Es iſt aber auch durch dieſen Allbeſitz der Realität der Begriff eines Dinges an ſich ſelbſt, als durchgängig beſtimmt, vorgeſtellt, und der Begriff eines entis realiſſimi iſt der Begriff eines einzelnen Weſens, weil von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten eines, nämlich das, was zum Seyn ſchlechthin gehört, in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Alſo iſt es ein transſcendentales Ideal, welches der durchgängigen Beſtimmung, die nothwendig bey allem, was exiſtirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberſte und vollſtändige materiale Bedingung ſeiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenſtände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es iſt aber auch das einzige eigentliche Ideal, deſſen die menſchliche Vernunft fähig iſt; weil nur in dieſem einzigen Falle ein an ſich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch ſich ſelbſt durchgängig beſtimmt, und als die Vorſtellung von einem Individuum erkannt wird.

Die logiſche Beſtimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunctiven Vernunftſchluſſe, in welchem der Oberſatz eine logiſche Eintheilung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Unterſatz dieſe Sphäre bis auf einen Theil einſchränkt

und

und der Schlußſatz den Begriff durch dieſen beſtimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine beſtimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Alſo iſt der transſcendentale Oberſatz der durchgängigen Beſtimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorſtellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transſcendentalen Inhalte nach unter ſich, ſondern der ſie in ſich begreift, und die durchgängige Beſtimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einſchränkung dieſes All der Realität, indem Einiges derſelben dem Dinge beygelegt, das übrige aber ausgeſchloſſen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunctiven Oberſatzes und der Beſtimmung des Gegenſtandes, durch eins der Glieder dieſer Theilung im Unterſatze, übereinkommt. Demnach iſt der Gebrauch der Vernunft, durch den ſie das transſcendentale Ideal zum Grunde ihrer Beſtimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogiſch, nach welchem ſie in disjunctiven Vernunftſchlüſſen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der ſyſtematiſchen Eintheilung aller transſcendentalen Ideen legte, nach welchem ſie den drey Arten von Vernunftſchlüſſen parallel und correſpondirend erzeugt werden.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Vernunft zu dieſer ihrer Abſicht, nämlich ſich lediglich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge vorzuſtellen, nicht

die

die Exiſtenz eines ſolchen Weſens, das dem Ideale gemäß iſt, ſondern nur die Idee deſſelben vorausſetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Beſtimmung die bedingte, d. i. die des Eingeſchränkten abzuleiten. Das Ideal iſt ihr alſo das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgeſamt, als mangelhafte Copeyen (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem ſie demſelben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Syntheſis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in ſich ſchließt, als urſprünglich angeſehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädicate ſind, wodurch ſich alles andere vom realen Weſen unterſcheiden läßt,) ſind bloße Einſchränkungen einer größeren und endlich der höchſten Realität, mithin ſetzen ſie dieſe voraus, und ſind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge iſt nur eine eben ſo vielfältige Art, den Begriff der höchſten Realität, der ihr gemeinſchaftliches Subſtratum iſt, einzuſchränken, ſo wie alle Figuren nur als verſchiedene Arten, den unendlichen Raum einzuſchränken, möglich ſind. Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenſtand ihres Ideals auch das Urweſen (ens originarium), ſo fern es keines über ſich hat, das höchſte Weſen (ens ſummum), und, ſo fern alles, als bedingt, unter ihm ſteht, das Weſen al-

ler Weſen (ens entium) genannt. Alles dieſes aber bedeutet nicht das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenſtandes zu andern Dingen, ſondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Exiſtenz eines Weſens von ſo ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwiſſenheit.

Weil man auch nicht ſagen kann, daß ein Urweſen aus viel abgeleiteten Weſen beſtehe, indem ein jedes derſelben jenes vorausſetzt, mithin es nicht ausmachen kann, ſo wird das Ideal des Urweſens auch als einfach gedacht werden müſſen.

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von dieſem Urweſen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einſchränkung ſeiner höchſten Realität und gleichſam als eine Theilung derſelben angeſehen werden können; denn alsdenn würde das Urweſen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Weſen angeſehen werden, welches nach dem vorigen unmöglich iſt, ob wir es gleich anfänglich im erſten rohen Schattenriſſe ſo vorſtelleten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchſte Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der erſteren nicht auf der Einſchränkung des Urweſens ſelbſt, ſondern ſeiner vollſtändigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unſere ganze Sinnlichkeit, ſamt aller Realität in der Erſcheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchſten Weſens, als ein Ingredienz, nicht gehören kann.

Wenn

Wenn wir nun dieſer unſerer Idee, indem wir ſie hypoſtaſiren, ſo ferner nachgehen, ſo werden wir das Urweſen durch den bloßen Begriff der höchſten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugſames, ewiges ꝛc. mit einem Worte, es in ſeiner unbedingten Vollſtändigkeit durch alle Prädicamente beſtimmen können. Der Begriff eines ſolchen Weſens iſt der von Gott, in transſcendentalem Verſtande gedacht, und ſo iſt das Ideal der reinen Vernunft der Gegenſtand einer transſcendentalen Theologie, ſo wie ich es auch oben angeführt habe.

Indeſſen würde dieſer Gebrauch der transſcendentalen Idee doch ſchon die Grenzen ihrer Beſtimmung und Zuläſſigkeit überſchreiten. Denn die Vernunft legte ſie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Beſtimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle dieſe Realität objectiv gegeben ſey und ſelbſt ein Ding ausmache. Dieſes letztere iſt eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unſerer Idee in einem Ideale, als einem beſonderen Weſen, zuſammenfaſſen und realiſiren, wozu wir keine Befugniß haben, ſo gar nicht einmal die Möglichkeit einer ſolchen Hypotheſe geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem ſolchen Ideale abfließen, die durchgängige Beſtimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen und darauf nicht den mindeſten Einfluß haben.

Es

Es iſt nicht genug, das Verfahren unſerer Vernunft und ihre Dialectik zu beſchreiben, man muß auch die Quellen derſelben zu entdecken ſuchen, um dieſen Schein ſelbſt, wie ein Phänomen des Verſtandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, iſt auf einer natürlichen und nicht bloß willkührlichen Idee gegründet. Daher frage ich: wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der der höchſten Realität, anzuſehen, und dieſe ſodann, als in einem beſondern Urweſen enthalten, vorauszuſetzen?

Die Antwort bietet ſich aus den Verhandlungen der transſcendentalen Analitik von ſelbſt dar. Die Möglichkeit der Gegenſtände der Sinne iſt ein Verhältniß derſelben zu unſerm Denken, worin etwas (nämlich die empiriſche Form) a priori gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erſcheinung, (was der Empfindung entſpricht) gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin ſeine Möglichkeit nicht vorgeſtellet werden könnte. Nun kann ein Gegenſtand der Sinne nur durchgängig beſtimmt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erſcheinung verglichen und durch dieſelbe bejahend oder verneinend vorgeſtellet wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding ſelbſt (in der Erſcheinung) ausmacht, nämlich das Reale, gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte; dasjenige aber, worin

das Reale aller Erſcheinungen gegeben iſt, die einige allbefaſſende Erfahrung iſt: ſo muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenſtände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgeſetzt werden, auf deſſen Einſchränkung allein alle Möglichkeit empiriſcher Gegenſtände, ihr Unterſchied von einander und ihre durchgängige Beſtimmung, beruhen kann. Nun können uns in der That keine andere Gegenſtände, als die der Sinne, und nirgend, als in dem Context einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich iſt nichts für uns ein Gegenſtand, wenn es nicht den Inbegriff aller empiriſchen Realität als Bedingung ſeiner Möglichkeit vorausſetzt. Nach einer natürlichen Illuſion ſehen wir nun das für einen Grundſatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müſſe, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenſtände unſerer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empiriſche Princip unſerer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erſcheinungen, durch Weglaſſung dieſer Einſchränkung für ein transſcendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten.

Daß wir aber hernach dieſe Idee vom Inbegriffe aller Realität hypoſtaſiren, kommt daher: weil wir die diſtributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verſtandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialectiſch verwandeln, und an dieſem Ganzen der Erſcheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empiriſche Realität in ſich enthält, welches denn, vermittelſt der

ſchon

ſchon gedachten transſcendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechſelt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge ſteht, zu deren durchgängiger Beſtimmung es die realen Bedingungen hergiebt *).

Des dritten Hauptſtücks
Dritter Abſchnitt.
Von den Beweisgründen der ſpeculativen Vernunft, auf das Daſeyn eines höchſten Weſens zu ſchließen.

Ungeachtet dieſer dringenden Bedürfniß der Vernunft etwas vorauszuſetzen, was dem Verſtande zu der durchgängigen Beſtimmung ſeiner Begriffe vollſtändig zum Grunde liegen könne, ſo bemerkt ſie doch das Idealiſche und bloß Gedichtete einer ſolchen Vorausſetzung viel zu leicht, als daß ſie dadurch allein überredet werden ſollte, ein

*) Dieſes Ideal des allerrealſten Weſens wird alſo, ob es zwar eine bloße Vorſtellung iſt, zuerſt realiſirt, d. i. zum Object gemacht, darauf hypoſtaſirt, endlich, durch einen natürlichen Fortſchritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, ſo gar perſonificirt, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erſcheinungen ſelbſt (der Sinnlichkeit allein), ſondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verſtand (in einer Apperception) beruht, mithin die Einheit der höchſten Realität und die durchgängige Beſtimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchſten Verſtande, mithin in einer Intelligenz zu liegen ſcheint.

bloßes Selbſtgeſchöpf ihres Denkens ſofort für ein wirkliches Weſen anzunehmen, wenn ſie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruheſtand, in dem Regreſſus vom Bedingten, das gegeben iſt, zum Unbedingten, zu ſuchen, das zwar an ſich und ſeinem bloßen Begriff nach nicht als wirklich gegeben iſt, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kann. Dieſes iſt nun der natürliche Gang, den jede menſchliche Vernunft, ſelbſt die gemeinſte, nimmt, obgleich nicht eine jede in demſelben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, ſondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt alſo etwas Exiſtirendes zum Grunde. Dieſer Boden aber ſinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felſen des Abſolutnothwendigen ruhet. Dieſer ſelber aber ſchwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum iſt, und er nicht ſelbſt alles erfüllet und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich iſt.

Wenn etwas, was es auch ſey, exiſtirt, ſo muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Denn das Zufällige exiſtirt nur unter der Bedingung eines anderen, als ſeiner Urſache, und von dieſer gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Urſache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweiſe da iſt. Das iſt das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortſchritt zum Urweſen gründet.

Nun

Nun ſieht ſich die Vernunft nach dem Begriffe eines Weſens um, das ſich zu einem ſolchen Vorzuge der Exiſtenz, als die unbedingte Nothwendigkeit, ſchicke, nicht ſo wohl, um alsdenn von dem Begriffe deſſelben a priori auf ſein Daſeyn zu ſchließen, (denn, getraute ſie ſich dieſes, ſo dürfte ſie überhaupt nur unter bloßen Begriffen forſchen, und hätte nicht nöthig, ein gegebenes Daſeyn zum Grunde zu legen,) ſondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der abſoluten Nothwendigkeit widerſtreitendes in ſich hat. Denn, daß doch irgend etwas ſchlechthin nothwendig exiſtiren müſſe, hält ſie nach dem erſtern Schluſſe ſchon für ausgemacht. Wenn ſie nun alles wegſchaffen kann, was ſich mit dieſer Nothwendigkeit nicht verträgt, außer einem; ſo iſt dieſes das ſchlechthinnothwendige Weſen, mag man nun die Nothwendigkeit deſſelben begreifen, d. i. aus ſeinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht.

Nun ſcheint dasjenige, deſſen Begriff zu allem Warum das Darum in ſich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Abſicht defect iſt, welches allerwärts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickliche Weſen zu ſeyn, weil es, bey dem Selbſtbeſitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, ſelbſt keiner Bedingung bedarf, ja derſelben nicht einmal fähig iſt, folglich, wenigſtens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit ein Genüge thut, darin es kein anderer Begriff ihm gleich-

thun kann, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig iſt, kein ſolches Merkmal der Unabhängigkeit von allen ferneren Bedingungen an ſich zeigt. Es iſt wahr, daß hieraus noch nicht ſicher gefolgert werden könne, daß, was nicht die höchſte und in aller Abſicht vollſtändige Bedingung in ſich enthält, darum ſelbſt ſeiner Exiſtenz nach bedingt ſeyn müſſe; aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des unbedingten Daſeyns nicht an ſich, deſſen die Vernunft mächtig iſt, um durch einen Begriff a priori irgend ein Weſen als unbedingt zu erkennen.

Der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität würde ſich alſo unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingtnothwendigen Weſens am beſten ſchicken, und, wenn er dieſem auch nicht völlig genugthut, ſo haben wir doch keine Wahl, ſondern ſehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens nicht in den Wind ſchlagen dürfen; geben wir ſie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen ſolchen Vorzug im Daſeyn einen gegründetern Anſpruch machen könnte.

So iſt alſo der natürliche Gang der menſchlichen Vernunft beſchaffen. Zuerſt überzeugt ſie ſich vom Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens. In dieſem erkennet ſie eine unbedingte Exiſtenz. Nun ſucht ſie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet

ihn in dem, was ſelbſt die zureichende Bedingung zu allem andern iſt, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nämlich des höchſten Weſens bey ſich, und ſo ſchließt ſie, daß das höchſte Weſen, als Urgrund aller Dinge, ſchlechthin nothwendiger Weiſe daſey.

Dieſem Begriffe kann eine gewiſſe Gründlichkeit nicht geſtritten werden, wenn von Entſchließungen die Rede iſt, nämlich, wenn einmal das Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens zugegeben wird, und man darin übereinkommt, daß man ſeine Partey ergreifen müſſe, worin man daſſelbe ſetzen wolle; denn alsdenn kann man nicht ſchicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, ſondern iſt genöthigt, der abſoluten Einheit der vollſtändigen Realität, als dem Urquelle der Möglichkeit, ſeine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entſchließen, und wir lieber dieſe ganze Sache dahin geſtellet ſeyn ließen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beyfalle gezwungen würden, d. i. wenn es bloß um Beurtheilung zu thun iſt, wie viel wir von dieſer Aufgabe wiſſen, und was wir uns nur zu wiſſen ſchmeicheln; dann erſcheint obiger Schluß bey weitem nicht in ſo vortheilhafter Geſtalt, und bedarf Gunſt, um den Mangel ſeiner Rechtsansprüche zu erſetzen.

Denn, wenn wir alles ſo gut ſeyn laſſen, wie es hier vor uns liegt, daß nämlich erſtlich von irgend einer

gegebenen Exiſtenz (allenfalls auch bloß meiner eigenen) ein richtiger Schluß auf die Exiſtenz eines unbedingtnothwendigen Weſens ſtattfinde; zweytens daß ich ein Weſen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als ſchlechthin unbedingt anſehen müſſe, folglich der Begriff des Dinges, welches ſich zur abſoluten Nothwenkeit ſchickt, hiedurch gefunden ſey: ſo kann daraus doch gar nicht geſchloſſen werden, daß der Begriff eines eingeſchränkten Weſens, das nicht die höchſte Realität hat, darum der abſoluten Nothwendigkeit widerſpreche. Denn, ob ich gleich in ſeinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen ſchon bey ſich führt, ſo kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß ſein Daſeyn eben darum bedingt ſeyn müſſe; ſo wie ich in einem hypothetiſchen Vernunftſchluſſe nicht ſagen kann; wo eine gewiſſe Bedingung (nämlich hier der Vollſtändigkeit nach Begriffen) nicht iſt, da iſt auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeſchränkte Weſen eben ſo wohl für unbedingt nothwendig gelten zu laſſen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht ſchließen können. Auf dieſe Weiſe aber hätte dieſes Argument uns nicht den mindeſten Begriff von Eigenſchaften eines nothwendigen Weſens verſchafft, und überall gar nichts geleiſtet.

Gleichwohl bleibt dieſem Argument eine gewiſſe Wichtigkeit und ein Anſehen, das ihm, wegen dieſer objectiven

Unzulänglichkeit, noch nicht ſofort genommen werden kann. Denn ſetzet, es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns ſelbſt, d. i. ohne Triebfedern ſeyn würden, wo nicht ein höchſtes Weſen vorausgeſetzt würde das den practiſchen Geſetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte: ſo würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn ſie gleich nicht objectiv zulänglich ſeyn möchten, doch nach dem Maaße unſerer Vernunft überwiegend ſind, und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Beſſeres und Ueberführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen, würde hier die Unſchließigkeit der Speculation durch einen practiſchen Zuſatz aus dem Gleichgewichte bringen, ja die Vernunft würde bey ihr ſelbſt, als dem nachſehendſten Richter, keine Rechtfertigungen finden, wenn ſie unter dringenden Bewegurſachen, obzwar nur mangelhafter Einſicht, dieſen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigſtens keine beſſere kennen, nicht gefolgt wäre.

Dieſes Argument, ob es gleich in der That transſcendental iſt, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, iſt doch ſo einfältig und natürlich, daß es dem gemeineſten Menſchenſinne angemeſſen iſt, ſo bald dieſer nur einmal darauf geführt wird. Man ſieht Dinge ſich verändern, entſtehen und vergehen; ſie müſſen alſo, oder wenigſtens ihr Zuſtand, eine Urſache haben. Von jeder Urſache aber, die jemals in der Erfahrung gegeben wer-

den mag, läßt ſich eben dieſes wiederum fragen. Wohin ſollen wir nun die oberſte Cauſalität billiger verlegen, als dahin, wo auch die höchſte Cauſalität iſt, d. i. in dasjenige Weſen, was zu der möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in ſich ſelbſt urſprünglich enthält, deſſen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefaſſenden Vollkommenheit ſehr leicht zu Stande kommt. Dieſe höchſte Urſache halten wir denn für ſchlechthin nothwendig, weil wir es ſchlechterdings nothwendig finden, bis zu ihr hinaufzuſteigen, und keinen Grund, über ſie noch weiter hinaus zu gehen. Daher ſehen wir bey allen Völkern durch ihre blindeſte Vielgötterey doch einige Funken des Monotheismus durchſchimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Speculation, ſondern nur ein nach und nach verſtändlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verſtandes geführt hat.

Es ſind nur drey Beweisarten vom Daſeyn Gottes aus ſpeculativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieſer Abſicht einſchlagen mag, fangen entweder von der beſtimmten Erfahrung und der dadurch erkannten beſonderen Beſchaffenheit unſerer Sinnenwelt an, und ſteigen von ihr nach Geſetzen der Cauſalität bis zur höchſten Urſache außer der Welt hinauf: oder ſie legen nur unbeſtimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Daſeyn, empiriſch zum Grunde, oder ſie abſtrahiren endlich von aller Erfahrung, und ſchließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Daſeyn einer höchſten Urſache.

ſache. Der erſte Beweis iſt der phyſicotheologiſche, der zweite der cosmologiſche, der dritte der ontologiſche Beweis. Mehr giebt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde darthun: daß die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empiriſchen) ſo wenig, als auf dem anderen (dem transſcendentalen), etwas ausrichte, und daß ſie vergeblich ihre Flügel ausſpanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Speculation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrifft, in welcher dieſe Beweisarten der Prüfung vorgelegt werden müſſen, ſo wird ſie gerade die umgekehrte von derjenigen ſeyn, welche die ſich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt, und in der wir ſie auch zuerſt geſtellt haben. Denn es wird ſich zeigen: daß, obgleich Erfahrung den erſten Anlaß dazu giebt, dennoch bloß der transſcendentale Begriff die Vernunft in dieſer ihrer Beſtrebung leite und in allen ſolchen Verſuchen das Ziel ausſtecke, das ſie ſich vorgeſetzt hat. Ich werde alſo von der Prüfung des transſcendentalen Beweiſes anfangen, und nachher ſehen, was der Zuſatz des Empiriſchen zur Vergrößerung ſeiner Beweiskraft thun könne.

Des dritten Hauptſtücks Vierter Abſchnitt.

Von der Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.

Man ſiehet aus dem bisherigen leicht: daß der Begriff eines abſolutnothwendigen Weſens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee ſey, deren objective Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewieſen iſt, welche auch nur auf eine gewiſſe ob zwar unerreichbare Vollſtändigkeit Anweiſung giebt, und eigentlich mehr dazu dient, den Verſtand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenſtände zu erweitern. Es findet ſich hier nun das Befremdliche und Widerſinniſche, daß der Schluß von einem gegebenen Daſeyn überhaupt, auf irgend ein ſchlechthinnothwendiges Daſeyn, dringend und richtig zu ſeyn ſcheint, und wir gleichwohl alle Bedingungen des Verſtandes, ſich einen Begriff von einer ſolchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

Man hat zu aller Zeit von dem abſolutnothwendigen Weſen geredet, und ſich nicht ſo wohl Mühe gegeben, zu verſtehen, ob und wie man ſich ein Ding von dieſer Art auch nur denken könne, als vielmehr deſſen Daſeyn zu beweiſen. Nun iſt zwar eine Namenerklärung von dieſem Begriffe ganz leicht, daß es nemlich ſo etwas ſey, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt; aber man wird hiedurch um nichts

klüger,

klüger, in Anſehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtſeyn eines Dinges als ſchlechterdings undenklich anzuſehen, und die eigentlich dasjenige ſind, was man wiſſen will, nämlich, ob wir uns durch dieſen Begriff überall etwas denken, oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verſtand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzuſehen, vermittelſt des Worts: Unbedingt, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verſtändlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingtnothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.

Noch mehr: dieſen auf das bloße Gerathewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beiſpiele zu erklären geglaubt, ſo, daß alle weitere Nachfrage wegen ſeiner Verſtändlichkeit ganz unnöthig geſchienen. Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drey Winkel habe, iſt ſchlechthin nothwendig, und ſo redete man von einem Gegenſtande, der ganz außerhalb der Sphäre unſeres Verſtandes liegt, als ob man ganz wohl verſtände, was man mit dem Begriffe von ihm ſagen wolle.

Alle vorgegebene Beiſpiele ſind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Daſeyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber iſt nicht eine abſolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die abſolute Nothwendigkeit des Urtheils iſt nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des

Prädi-

Prädicats im Urtheile. Der vorige Satz ſagte nicht, daß drey Winkel ſchlechterdings nothwendig ſeyn, ſondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da iſt, (gegeben iſt) ſind auch drey Winkel (in ihm) nothwendiger Weiſe da. Gleichwohl hat dieſe logiſche Nothwendigkeit eine ſo große Macht ihrer Illuſion bewieſen, daß, indem man ſich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der ſo geſtellet war, daß man ſeiner Meinung nach das Daſeyn mit in ſeinem Umfang begriff, man daraus glaubte, ſicher ſchließen zu können, daß, weil dem Object dieſes Begriffs das Daſeyn nothwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieſes Ding als gegeben (exiſtirend) ſetze, auch ſein Daſeyn nothwendig (nach der Regel der Identität) geſetzt werde, und dieſes Weſen daher ſelbſt ſchlechterdings-nothwendig ſey, weil ſein Daſeyn in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenſtand deſſelben ſetze, mit gedacht wird.

Wenn ich das Prädicat in einem identiſchen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, ſo entſpringt ein Widerſpruch, und daher ſage ich: jenes kommt dieſem nothwendiger Weiſe zu. Hebe ich aber das Subject zuſammt dem Prädicate auf, ſo entſpringt kein Widerſpruch; denn es iſt nichts mehr, welchem widerſprochen werden könnte. Einen Triangel ſetzen und doch die drey Winkel deſſelben aufheben, iſt widerſprechend; aber den Triangel ſamt ſeinen drey Winkeln aufheben, iſt kein Widerſpruch. Gerade eben ſo iſt es mit dem Begriffe eines abſolutnothwendigen

Weſens bewandt. Wenn ihr das Daſeyn deſſelben aufhebt, ſo hebt ihr das Ding ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten auf; wo ſoll alsdenn der Widerſpruch herkommen? Aeußerlich iſt nichts, dem widerſprochen würde, denn das Ding ſoll nicht äußerlich nothwendig ſeyn; innerlich auch nichts, denn ihr habt, durch Aufhebung des Dinges ſelbſt, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott iſt allmächtig; das iſt ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Weſen, ſetzt, mit deſſen Begriff jener identiſch iſt. Wenn ihr aber ſagt: Gott iſt nicht, ſo iſt weder die Allmacht, noch irgend ein anderes ſeiner Prädicate gegeben; denn ſie ſind alle zuſamt dem Subjecte aufgehoben, und es zeigt ſich in dieſem Gedanken nicht der mindeſte Widerſpruch.

Ihr habt alſo geſehen, daß, wenn ich das Prädicat eines Urtheils zuſamt dem Subjecte aufhebe, niemals ein innerer Widerſpruch entſpringen könne, das Prädicat mag auch ſeyn, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als, ihr müßt ſagen: es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die alſo bleiben müſſen. Das würde aber eben ſo viel ſagen, als: es giebt ſchlechterdingsnothwendige Subjecte; eine Vorausſetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringſten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen ſeinen Prädicaten aufgehoben

würde, einen Widerſpruch zurück ließe, und ohne den Widerſpruch habe ich, durch bloße reine Begriffe a priori kein Merkmal der Unmöglichkeit.

Wider alle dieſe allgemeine Schlüſſe (deren ſich kein Menſch weigern kann) fodert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die That, aufſtellet: daß es doch einen und zwar nur dieſen Einen Begriff gebe, da das Nichtſeyn oder das Aufheben ſeines Gegenſtandes in ſich ſelbſt widerſprechend ſey, und dieſes iſt der Begriff des allerrealeſten Weſens. Es hat, ſagt ihr, alle Realität und ihr ſeyd berechtigt, ein ſolches Weſen als möglich anzunehmen, (welches ich vorjetzt einwillige, obgleich der ſich nicht widerſprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenſtandes beweiſet) *). Nun iſt unter aller Realität auch das Daſeyn mit begriffen: Alſo liegt das Daſeyn in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dies

*) Der Begriff iſt allemal möglich, wenn er ſich nicht widerſpricht. Das iſt das logiſche Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird ſein Gegenſtand vom nihil negativum unterſchieden. Allein er kann nichts deſtoweniger ein leerer Begriff ſeyn, wenn die objective Realität der Syntheſis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht beſonders dargethan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundſatze der Analyſis (dem Satze des Widerſpruchs) beruht. Das iſt eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logiſche) nicht ſofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu ſchließen.

dieſes Ding nun aufgehoben, ſo wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widerſprechend iſt.

Ich antworte: Ihr habt ſchon einen Widerſpruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich ſeiner Möglichkeit nach denken wolltet, es ſey unter welchem verſteckten Namen, ſchon den Begriff ſeiner Exiſtenz hinein brachtet. Räumet man euch dieſes ein, ſo habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts geſagt; denn ihr habt eine bloße Tavtologie begangen. Ich frage euch, iſt der Satz: Dieſes oder jenes Ding, (welches ich euch als möglich einräume, es mag ſeyn, welches es wolle,) exiſtirt, iſt, ſage ich, dieſer Satz ein analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz? Wenn er das erſtere iſt, ſo thut ihr durch das Daſeyn des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch iſt, das Ding ſelber ſeyn, oder ihr habt ein Daſeyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgeſetzt, und alsdenn das Daſeyn dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geſchloſſen, welches nichts als eine elende Tavtologie iſt. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Exiſtenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus. Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbeſtimmt was ihr ſetzt) Realität nennt, ſo habt ihr das Ding ſchon mit allen ſeinen Prädicaten im Begriffe des Subjects geſetzt und als wirklich angenommen, und im Prädicate wie-

derholt ihr es nur. Geſteht ihr dagegen, wie es billiger⸗maßen jeder Vernünftige geſtehen muß, daß ein jeder Exiſtenzialſatz ſynthetiſch ſey, wie wollet ihr denn behaup⸗ten, daß das Prädicat der Exiſtenz ſich ohne Widerſpruch nchit aufheben laſſe? da dieſer Vorzug nur den analyti⸗ſchen, als deren Character eben darauf beruht, eigen⸗thümlich zukommt.

Ich würde zwar hoffen, dieſe grübleriſche Arguta⸗tion, ohne allen Umſchweif, durch eine genaue Beſtim⸗mung des Begriffs der Exiſtenz zu nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, daß die Illuſion, in Verwechſe⸗lung eines logiſchen Prädicats mit einem realen (d. i. der Beſtimmung eines Dinges,) beynahe alle Belehrung aus⸗ſchlage. Zum logiſchen Prädicate kann alles dienen, was man will, ſo gar das Subject kann von ſich ſelbſt prädicirt werden; denn die Logik abſtrahirt von allem Inhalte. Aber die Beſtimmung iſt ein Prädicat, welches über den Be⸗griff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß alſo nicht in ihm ſchon enthalten ſeyn.

Seyn iſt offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es iſt bloß die Poſition eines Dinges, oder gewiſſer Beſtimmungen an ſich ſelbſt. Im logiſchen Gebrauche iſt es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott iſt allmächtig, enthält zwey Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht: das Wörtchen: iſt, iſt nicht noch ein Prädicat oben ein, ſon⸗

dern

dern nur das, was das Prädicat beziehungsweiſe aufs Subject ſetzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen ſeinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zuſammen, und ſage: Gott iſt, oder es iſt ein Gott, ſo ſetze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, ſondern nur das Subject an ſich ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten, und zwar den Gegenſtand in Beziehung auf meinen Begriff. Beyde müſſen genau einerley enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich deſſen Gegenſtand als ſchlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er iſt) denke, nichts weiter hinzukommen. Und ſo enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche. Denn, da dieſe den Begriff, jene aber den Gegenſtand und deſſen Poſition an ſich ſelbſt bedeuten, ſo würde, im Fall dieſer mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenſtand ausdrücken, und alſo auch nicht der angemeſſene Begriff von ihm ſeyn. Aber in meinem Vermögenszuſtande iſt mehr bey Hundert wirklichen Thalern, als bey dem bloßen Begriffe derſelben, (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenſtand iſt bey der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytiſch enthalten, ſondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Beſtimmung meines Zuſtandes iſt) ſynthetiſch hinzu, ohne daß, durch dieſes Seyn auſſerhalb meinem Begriffe, dieſe gedachte hundert Thaler ſelbſt im mindeſten vermehrt werden.

Wenn ich alſo ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will, (ſelbſt in der durchgängigen Beſtimmung) denke, ſo kommt dadurch, daß ich noch hinzuſetze, dieſes Ding iſt, nicht das mindeſte zu dem Dinge hinzu. Denn ſonſt würde nicht eben daſſelbe, ſondern mehr exiſtiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht ſagen, daß gerade der Gegenſtand meines Begriffs exiſtire. Denke ich mir auch ſogar in einem Dinge alle Realität außer einer, ſo kommt dadurch, daß ich ſage, ein ſolches mangelhaftes Ding exiſtirt, die fehlende Realität nicht hinzu, ſondern es exiſtirt gerade mit demſelben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, ſonſt würde etwas anderes, als ich dachte, exiſtiren. Denke ich mir nun ein Weſen als die höchſte Realität (ohne Mangel), ſo bleibt noch immer die Frage, ob es exiſtire, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, ſo fehlt doch noch etwas an dem Verhältniſſe zu meinem ganzen Zuſtande des Denkens, nämlich daß die Erkenntniß jenes Objects auch a poſteriori möglich ſey. Und hier zeiget ſich auch die Urſache der hiebey obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenſtande der Sinne die Rede, ſo würde ich die Exiſtenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechſeln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenſtand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empiriſchen Erkenntniß überhaupt als einſtimmig, durch die Exiſtenz aber als in dem Context der geſamten Erfah-

rung

rung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der geſamten Erfahrung der Begriff vom Gegenſtande nicht im mindeſten vermehrt wird, unſer Denken aber durch denſelben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Exiſtenz durch die reine Categorie allein denken, ſo iſt kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, ſie von der bloßen Möglichkeit zu unterſcheiden.

Unſer Begriff von einem Gegenſtande mag alſo enthalten, was und wie viel er wolle, ſo müſſen wir doch aus ihm herausgehen, um dieſem die Exiſtenz zu ertheilen. Bey Gegenſtänden der Sinne geſchieht dieſes durch den Zuſammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empiriſchen Geſetzen; aber für Objecte des reinen Denkens iſt ganz und gar kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber (es ſey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüſſe, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen,) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Exiſtenz außer dieſem Felde kann zwar nicht ſchlechterdings für unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Der Begriff eines höchſten Weſens iſt eine in mancher Abſicht ſehr nützliche Idee; ſie iſt aber eben darum, weil ſie bloß Idee iſt, ganz unfähig, um vermittelſt ihrer allein unſere Erkenntniß in Anſehung deſſen, was exiſtirt,

zu erweitern. Sie vermag nicht einmal ſo viel, daß ſie uns in Anſehung der Möglichkeit eines Mehreren belehrete. Das analytiſche Merkmal der Möglichkeit, das darin beſteht, daß bloße Poſitionen (Realitäten) keinen Widerſpruch erzeugen, kann ihm zwar nicht geſtritten werden: da aber die Verknüpfung aller realen Eigenſchaften in einem Dinge eine Syntheſis iſt, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urtheilen können, weil uns die Realitäten ſpecifiſch nicht gegeben ſind, und, wenn dieſes auch geſchähe, überall gar kein Urtheil darin ſtatt findet, weil das Merkmal der Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniſſe immer nur in der Erfahrung geſucht werden muß, zu welcher aber der Gegenſtand einer Idee nicht gehören kann; ſo hat der berühmte Leibnitz bey weitem das nicht geleiſtet, weſſen er ſich ſchmeichelte, nämlich eines ſo erhabenen idealiſchen Weſens Möglichkeit a priori einſehen zu wollen.

Es iſt alſo an dem ſo berühmten ontologiſchen (carteſianiſchea) Beweiſe, vom Daſeyn eines höchſten Weſens, aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch möchte wohl eben ſo wenig aus bloßen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängen wollte.

Des dritten Hauptſtücks Fünfter Abſchnitt.

Von der Unmöglichkeit eines cosmologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.

Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkührlich entworfenen Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Gegenſtandes ſelbſt ausklauben zu wollen. In der That würde man es nie auf dieſem Wege verſucht haben, wäre nicht die Bedürfniß unſerer Vernunft, zur Exiſtenz überhaupt irgend etwas Nothwendiges (bey dem man im Aufſteigen ſtehen bleiben könne) anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da dieſe Nothwendigkeit unbedingt und a priori gewiß ſeyn muß, gezwungen worden, einen Begriff zu ſuchen, der, wo möglich, einer ſolchen Foderung ein Genüge thäte, und ein Daſeyn völlig a priori zu erkennen gäbe. Dieſen glaubte man nun in der Idee eines allerrealeſten Weſens zu finden, und ſo wurde dieſe nur zur beſtimmteren Kenntniß desjenigen, wovon man ſchon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müſſe exiſtiren, nämlich des nothwendigen Weſens, gebraucht. Indeß verheelete man dieſen natürlichen Gang der Vernunft, und, anſtatt bey dieſem Begriffe zu endigen, verſuchte man von ihm anzufangen, um die Nothwendigkeit des Daſeyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen

beſtimmt war. Hieraus entſprang nun der verunglückte ontologiſche Beweis, der weder für den natürlichen und geſunden Verſtand, noch für die ſchulgerechte Prüfung etwas genugthuendes bey ſich führet.

Der cosmologiſche Beweis, den wir jetzt unterſuchen wollen, behält die Verknüpfung der abſoluten Nothwendigkeit mit der höchſten Realität bey, aber anſtatt, wie der vorige, von der höchſten Realität auf die Nothwendigkeit im Daſeyn zu ſchließen, ſchließt er vielmehr von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Weſens, auf deſſen unbegränzte Realität, und bringt ſo fern alles wenigſtens in das Geleis einer, ich weiß nicht ob vernünftigen, oder vernünftelnden, wenigſtens natürlichen Schlußart, welche nicht allein für den gemeinen, ſondern auch den ſpeculativen Verſtand die meiſte Ueberredung bey ſich führt; wie ſie denn auch ſichtbarlich zu allen Beweiſen der natürlichen Theologie die erſten Grundlinien zieht, denen man jederzeit nachgegangen iſt und ferner nachgehen wird, man mag ſie nun durch noch ſo viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verſtecken, als man immer will. Dieſen Beweis, den Leibnitz auch den a contingentia mundi nannte, wollen wir jetzt vor Augen ſtellen und der Prüfung unterwerfen.

Er lautet alſo: Wenn etwas exiſtirt, ſo muß auch ein ſchlechterdingsnothwendiges Weſen exiſtiren. Nun exiſtire, zum mindeſten, ich ſelbſt: alſo exiſtirt ein abſolutnothwendiges Weſen. Der Unterſatz enthält eine Er-

faß-

fahrung, der Oberſatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Daſeyn des Nothwendigen *). Alſo hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin iſt er nicht gänzlich a priori geführt, oder ontologiſch, und weil der Gegenſtand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, ſo wird er darum der cosmologiſche Beweis genannt. Da er auch von aller beſondern Eigenſchaft der Gegenſtände der Erfahrung, dadurch ſich dieſe Welt von jeder möglichen unterſcheiden mag, abſtrahirt: ſo wird er ſchon in ſeiner Benennung auch vom phyſicotheologiſchen Beweiſe unterſchieden, welcher Beobachtungen der beſonderen Beſchaffenheit dieſer unſerer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.

Nun ſchließt der Beweis weiter: das nothwendige Weſen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Anſehung aller möglichen entgegengeſetzten Prädicate nur durch eines derſelben, beſtimmt werden, folglich muß es durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn. Nun iſt nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der daſſelbe a priori durchgängig beſtimmt, nämlich der des entis realiſſimi:

*) Dieſe Schlußfolge iſt zu bekannt, als daß es nöthig wäre, ſie hier weitläuftig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transſcendentalen Naturgeſetz der Cauſalität: daß alles Zufällige ſeine Urſache habe, die, wenn ſie wiederum zufällig iſt, eben ſowohl eine Urſache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Urſachen ſich bey einer ſchlechthinnothwendigen Urſache endigen muß, ohne welche ſie keine Vollſtändigkeit haben würde.

ſimi: Alſo iſt der Begriff des allerrealeſten Weſens der einzige, dadurch ein nothwendiges Weſen gedacht werden kann, d. i. es exiſtirt ein höchſtes Weſen nothwendiger Weiſe.

In dieſem cosmologiſchen Argumente kommen ſo viel vernünftelnde Grundſätze zuſammen, daß die ſpeculative Vernunft hier alle ihre dialectiſche Kunſt aufgeboten zu haben ſcheint, um den größtmöglichen transſcendentalen Schein zu Stande zu bringen. Wir wollen ihre Prüfung indeſſen eine Weile bey Seite ſetzen, um nur eine Liſt derſelben offenbar zu machen, mit welcher ſie ein altes Argument in verkleideter Geſtalt für ein neues aufſtellt und ſich auf zweyer Zeugen Einſtimmung beruft, nämlich einen reinen Vernunftzeugen und einen anderen von empiriſcher Beglaubigung, da es doch nur der erſtere allein iſt, welcher bloß ſeinen Anzug und Stimme verändert, um für einen zweyten gehalten zu werden. Um ſeinen Grund recht ſicher zu legen, fußet ſich dieſer Beweis auf Erfahrung und giebt ſich dadurch das Anſehen, als ſey er vom ontologiſchen Beweiſe unterſchieden, der auf lauter reine Begriffe a priori ſein ganzes Vertrauen ſetzt. Dieſer Erfahrung aber bedient ſich der cosmologiſche Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens überhaupt. Was dieſes für Eigenſchaften habe, kann der empiriſche Beweisgrund nicht lehren, ſondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abſchied und forſcht hinter lauter Begriffen:

was nämlich ein abſolutnothwendiges Weſen überhaupt für Eigenſchaften haben müſſe, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requiſita) zu einer abſoluten Nothwendigkeit in ſich enthalte. Nun glaubt ſie im Begriffe eines allerrealſten Weſens einzig und allein dieſe Requiſite anzutreffen, und ſchließt ſodann: das iſt das ſchlechterdingsnothwendige Weſen. Es iſt aber klar, daß man hiebey vorausſetzt, der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität thue dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit im Daſeyn völlig genug, d. i. es laſſe ſich aus jener auf dieſe ſchließen; ein Satz, den das ontologiſche Argument behauptete, welches man alſo im cosmologiſchen Beweiſe annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die abſolute Nothwendigkeit iſt ein Daſeyn aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des entis realiſſimi iſt ein ſolcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daſeyn paſſend und ihm adäquat iſt; ſo muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geſchloſſen werden könne. Es iſt alſo eigentlich nur der ontologiſche Beweis aus lauter Begriffen, der in dem ſogenannten cosmologiſchen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung iſt ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der abſoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um dieſe an irgend einem beſtimmten Dinge darzuthun. Denn ſobald wir dieſes zur Abſicht haben, müſſen wir ſofort alle Erfahrung verlaſſen, und unter

reinen

reinen Begriffen ſuchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines abſolutnothwendigen Weſens enthalte. Iſt aber auf ſolche Weiſe nur die Möglichkeit eines ſolchen Weſens eingeſehen, ſo iſt auch ſein Daſeyn dargethan; denn es heißt ſo viel, als: unter allem Möglichen iſt Eines, das abſolute Nothwendigkeit bey ſich führt, d. i. dieſes Weſen exiſtirt ſchlechterdingsnothwendig.

Alle Blendwerke im Schließen entdecken ſich am leichteſten, wenn man ſie auf ſchulgerechte Art vor Augen ſtellt. Hier iſt eine ſolche Darſtellung.

Wenn der Satz richtig iſt: ein jedes ſchlechthinnothwendiges Weſen iſt zugleich das allerrealeſte Weſen; (als welches der nervus probandi des coſmologiſchen Beweiſes iſt;) ſo muß er ſich, wie alle bejahende Urtheile, wenigſtens per accidens umkehren laſſen; alſo: einige allerrealſte Weſen ſind zugleich ſchlechthinnothwendige Weſen. Nun iſt aber ein ens realiſſimum von einem anderen in keinem Stücke unterſchieden, und, was alſo von einigen unter dieſem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ichs (in dieſem Falle) auch ſchlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealeſtes Weſen iſt ein nothwendiges Weſen. Weil nun dieſer Satz bloß aus ſeinen Begriffen a priori beſtimmt iſt: ſo muß der bloße Begriff des realeſten Weſens auch die abſolute Nothwendigkeit deſſelben bey ſich führen; welches eben der ontologiſche Beweis behauptete, und der coſmologiſche nicht anerken-

erkennen wollte, gleichwohl aber ſeinen Schlüſſen, obzwar verſteckter Weiſe, unterlegte.

So iſt denn der zweyte Weg, den die ſpeculative Vernunſt nimmt, um das Daſeyn des höchſten Weſens zu beweiſen, nicht allein mit dem erſten gleich trüglich, ſondern hat noch dieſes tadelhafte an ſich, daß er eine ignoratio elenchi begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußſteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umſchweif, uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir ſeinetwegen verlaſſen hatten.

Ich habe kurz vorher geſagt, daß in dieſem cosmologiſchen Argumente ſich ein ganzes Neſt von dialectiſchen Anmaßungen verborgen halte, welches die transſcendentale Critik leicht entdecken und zerſtören kann. Ich will ſie jetzt nur anführen und es dem ſchon geübten Leſer überlaſſen, den trüglichen Grundſätzen weiter nachzuforſchen und ſie aufzuheben.

Da befindet ſich denn z. B. 1) der transſcendentale Grundſatz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung iſt, außerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſalität, hervorbringen, und der Grundſatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal ſeines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber ſollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2) Der

Schluß,

Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache zu ſchließen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger dieſen Grundſatz über dieſelbe (wohin dieſe Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können. 3) Die falſche Selbſtbefriedigung der Vernunft, in Anſehung der Vollendung dieſer Reihe, dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit ſtatt finden kann, wegſchaft, und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieſes für eine Vollendung ſeines Begriffs annimmt. 4) Die Verwechſelung der logiſchen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerſpruch) mit der transſcendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer ſolchen Syntheſis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kann, u. ſ. w.

Das Kunſtſtück des cosmologiſchen Beweiſes zielet bloß darauf ab, zu dem Beweiſe des Daſeyns eines nothwendigen Weſens a priori durch bloße Begriffe auszuweichen, der ontologiſch geführt werden müſte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieſer Abſicht ſchließen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Daſeyn (einer Erfahrung überhaupt), ſo gut es ſich will thun laſſen, auf irgend eine ſchlechterdingsnothwendige Bedingung deſſelben. Wir haben alsdenn dieſer ihre Möglichkeit nicht nöthig zu erklären. Denn, wenn

bewie=

bewieſen iſt, daß ſie da ſey, ſo iſt die Frage wegen ihrer Möglichkeit ganz unnöthig. Wollen wir nun dieſes nothwendige Weſen nach ſeiner Beſchaffenheit näher beſtimmen, ſo ſuchen wir nicht dasjenige, was hinreichend iſt, aus ſeinem Begriffe die Nothwendigkeit des Daſeyns zu begreifen; denn, könnten wir dieſes, ſo hätten wir keine empiriſche Vorausſetzung nöthig; nein, wir ſuchen nur die negative Bedingung, (conditio ſine qua non,) ohne welche ein Weſen nicht abſolutnothwendig ſeyn würde. Nun würde das in aller andern Art von Schlüſſen, aus einer gegebenen Folge auf ihren Grund, wohl angehen; es trifft ſich aber hier unglücklicher Weiſe, daß die Bedingung, die man zur abſoluten Nothwendigkeit fodert, nur in einem einzigen Weſen angetroffen werden kann, welches daher in ſeinem Begriffe alles, was zur abſoluten Nothwendigkeit erforderlich iſt, enthalten müßte, und alſo einen Schluß a priori auf dieſelbe möglich macht; d. i. ich müßte auch umgekehrt ſchließen können: welchem Dinge dieſer Begriff (der höchſten Realität) zukommt, das iſt ſchlechterdings nothwendig, und, kann ich ſo nicht ſchließen, (wie ich denn dieſes geſtehen muß, wenn ich den ontologiſchen Beweis vermeiden will,) ſo bin ich auch auf meinem neuen Wege verunglückt und befinde mich wiederum da, von wo ich ausgieng. Der Begriff des höchſten Weſens thut wohl allen Fragen a priori ein Genüge, die, wegen der inneren Beſtimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und iſt darum auch ein Ideal ohne

Gleiches, weil der allgemeine Begriff daſſelbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er thut aber der Frage wegen ſeines eigenen Daſeyns gar kein Genüge, als warum es doch eigentlich nur zu thun war, und man konnte auf die Erkundigung deſſen, der das Daſeyn eines nothwendigen Weſens annahm, und nur wiſſen wollte, welches denn unter allen Dingen dafür angeſehen werden müſſe, nicht antworten: Dies hier iſt das nothwendige Weſen.

Es mag wohl erlaubt ſeyn, das Daſeyn eines Weſens von der höchſten Zulänglichkeit, als Urſache zu allen möglichen Wirkungen, anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche ſie ſucht, zu erleichtern. Allein, ſich ſo viel herauszunehmen, daß man ſo gar ſage: ein ſolches Weſen exiſtirt nothwendig, iſt nicht mehr die beſcheidene Aeuſſerung einer erlaubten Hypotheſe, ſondern die dreiſte Anmaßung einer apodictiſchen Gewißheit; denn, was man als ſchlechthinnothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muß auch die Erkenntniß abſolute Nothwendigkeit bey ſich führen.

Die ganze Aufgabe des transſcendentalen Ideals kommt darauf an: entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit deſſelben zu finden. Kann man das eine, ſo muß man auch das andere können; denn als ſchlechthinnothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus ſeinem Begriffe nothwendig iſt. Aber beydes

des überſteigt gänzlich alle äußerſte Beſtrebungen, unſeren Verſtand über dieſen Punkt zu befriedigen, aber auch alle Verſuche, ihn wegen dieſes ſeines Unvermögens zu beruhigen.

Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, ſo unentbehrlich bedürfen, iſt der wahre Abgrund für die menſchliche Vernunft. Selbſt die Ewigkeit, ſo ſchauderhaft erhaben ſie auch ein Haller ſchildern mag, macht lange den ſchwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn ſie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt ſie nicht. Man kann ſich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Weſen, welches wir uns auch als das höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas iſt; aber woher bin ich denn? Hier ſinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinſte, ſchwebt ohne Haltung vor der ſpeculativen Vernunft, der es nichts koſtet, die eine ſo wie die andere ohne die mindeſte Hinderniß verſchwinden zu laſſen.

Viele Kräfte der Natur, die ihr Daſeyn durch gewiſſe Wirkungen äußern, bleiben für uns unerforſchlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachſpüren. Das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Object, und mit demſelben der Grund, warum unſere Sinnlichkeit dieſe vielmehr als andere

dere oberſte Bedingungen habe, ſind und bleiben für uns unerforſchlich, obzwar die Sache ſelbſt übrigens gegeben, aber nur nicht eingeſehen iſt. Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforſchlich heißen, weil es weiter keine Beglaubigung ſeiner Realität aufzuweiſen hat, als die Bedürfniß der Vernunft, vermittelſt deſſelben alle ſynthetiſche Einheit zu vollenden. Da es alſo nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich; vielmehr muß er, als bloße Idee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden, und alſo erforſcht werden können; denn eben darin beſteht Vernunft, daß wir von allen unſeren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es ſey aus objectiven, oder, wenn ſie ein bloßer Schein ſind, aus ſubjectiven Gründen Rechenſchaft geben können.

Entdeckung und Erklärung des dialectiſchen Scheins in allen transſcendentalen Beweiſen vom Daſeyn eines nothwendigen Weſens.

Beyde bisher geführte Beweiſe waren transſcendental, d. i. unabhängig von empiriſchen Principien verſucht. Denn, obgleich der cosmologiſche eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, ſo iſt er doch nicht aus irgend einer beſonderen Beſchaffenheit derſelben, ſondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durchs empiriſche Bewußtſeyn überhaupt gegebene Exiſtenz, geführet,

und verläßt ſogar dieſe Anleitung, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Was iſt nun in dieſen transſcendentalen Beweiſen die Urſache des dialectiſchen, aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft, und dasjenige, was doch nur Idee ſeyn kann, realiſirt, und hypoſtaſirt? Was iſt die Urſache der Unvermeidlichkeit, etwas als an ſich nothwendig unter den exiſtirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Daſeyn eines ſolchen Weſens als einem Abgrunde zurückzubeben, und wie fängt man es an, daß ſich die Vernunft hierüber ſelbſt verſtehe, und aus dem ſchwankenden Zuſtande eines ſchüchternen, und immer wiederum zurückgenommenen Beyfalls, zur ruhigen Einſicht gelange?

Es iſt etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man vorausſetzt, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſicheren) Schluſſe beruhete das cosmologiſche Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo finde ich, daß ſein Daſeyn niemals von mir als ſchlechterdings nothwendig vorgeſtellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag exiſtiren was da wolle, das Nichtſeyn deſſelben zu denken, mithin ich zwar zu dem Exiſtirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müſſe, kein einziges Ding aber ſelbſt als an ſich nothwendig denken könne. Das

heißt: ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, ich kann aber von demſelben niemals anfangen.

Wenn ich zu exiſtirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt bin, ſo folgt daraus unvermeidlich, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge ſelbſt angehen und treffen müſſe, weil ſonſt ein Widerſpruch vorgehen würde; mithin keiner dieſer beyden Grundſätze objectiv ſey, ſondern ſie allenfalls nur ſubjective Principien der Vernunft ſeyn können, nämlich einerſeits zu allem, was als exiſtirend gegeben iſt, etwas zu ſuchen, das nothwendig iſt, d. i. niemals anderswo als bey einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, andererſeits aber auch dieſe Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empiriſches als unbedingt anzunehmen, und ſich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In ſolcher Bedeutung können beyde Grundſätze als bloß heuriſtiſch und regulativ, die nichts als das formale Intereſſe der Vernunft beſorgen, ganz wohl bey einander beſtehen. Denn der eine ſagt, ihr ſollt ſo über die Natur philoſophiren, als ob es zu allem, was zur Exiſtenz gehört, einen nothwendigen erſten Grund gebe, lediglich um ſyſtematiſche Einheit in eure Erkenntniß zu bringen, indem ihr einer ſolchen Idee, nämlich einem eingebildeten oberſten Grunde, nachgeht: der andere aber warnet euch, keine

einzige Beſtimmung, die die Exiſtenz der Dinge betrifft, für einen ſolchen oberſten Grund, d. i. als abſolutnothwendig anzunehmen, ſondern euch noch immer den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten, und ſie daher jederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber von uns alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingtnothwendig betrachtet werden muß: ſo kann auch kein Ding (das empiriſch gegeben ſeyn mag) als abſolutnothwendig angeſehen werden.

Es folgt aber hieraus, daß ihr das Abſolutnothwendige außerhalb der Welt annehmen müßt; weil es nur zu einem Princip der größtmöglichen Einheit der Erſcheinungen, als deren oberſter Grund, dienen ſoll, und ihr in der Welt niemals dahin gelangen könnt, weil die zweyte Regel euch gebietet, alle empiriſche Urſachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzuſehen.

Die Philoſophen des Alterthums ſehen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, als urſprünglich und nothwendig an. Würden ſie aber die Materie nicht als Subſtratum der Erſcheinungen reſpectiv, ſondern an ſich ſelbſt ihrem Daſeyn nach betrachtet haben, ſo wäre die Idee der abſoluten Nothwendigkeit ſogleich verſchwunden. Denn es iſt nichts, was die Vernunft an dieſes Daſeyn ſchlechthin bindet, ſondern ſie kann ſolches, jederzeit und ohne Widerſtreit, in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die abſolute Nothwendigkeit.

Es mußte alſo bey dieſer Ueberredung ein gewiſſes regulatives Princip zum Grunde liegen. In der That iſt auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zuſammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberſte empiriſche Principium der Einheit der Erſcheinungen, und hat, ſo fern als es empiriſch unbedingt iſt, eine Eigenſchaft des regulativen Princips an ſich. Gleichwohl, da jede Beſtimmung der Materie, welche das Reale derſelben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) iſt, die ihre Urſache haben muß, und daher immer noch abgeleitet iſt, ſo ſchickt ſich die Materie doch nicht zur Idee eines nothwendigen Weſens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit; weil jede ihrer realen Eigenſchaften, als abgeleitet, nur bedingt nothwendig iſt, und alſo an ſich aufgehoben werden kann, hiemit aber das ganze Daſeyn der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieſes aber nicht geſchähe, wir den höchſten Grund der Einheit empiriſch erreicht haben würden, welches durch das zweyte regulative Princip verboten wird, ſo folgt: daß die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehörig iſt, zu der Idee eines nothwendigen Urweſens, als eines bloßen Princips der größten empiriſchen Einheit, nicht ſchicklich ſey, ſondern daß es außerhalb der Welt geſetzt werden müſſe, da wir denn die Erſcheinungen der Welt und ihr Daſeyn immer getroſt von anderen ableiten können, als ob es kein nothwendiges Weſen gäbe, und dennoch zu der Vollſtändigkeit der Ableitung unaufhörlich ſtreben können,

nen, als ob ein ſolches, als ein oberſter Grund, voraus-geſetzt wäre.

Das Ideal des höchſten Weſens iſt nach dieſen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie aus einer allgenugſamen nothwendigen Urſache entſpränge, um darauf die Regel einer ſyſtematiſchen und nach allgemeinen Geſetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derſelben zu gründen, und iſt nicht eine Behauptung einer an ſich nothwendigen Exiſtenz. Es iſt aber zugleich unvermeidlich, ſich, vermittelſt einer transſcendentalen Subreption, dieſes formale Princip als conſtitutiv vorzuſtellen, und ſich dieſe Einheit hypoſtatiſch zu denken. Denn, ſo wie der Raum, weil er alle Geſtalten, die lediglich verſchiedene Einſchränkungen deſſelben ſind, urſprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit iſt, dennoch eben darum für ein ſchlechterdings nothwendiges für ſich beſtehendes Etwas und einen a priori an ſich ſelbſt gegebenen Gegenſtand gehalten wird, ſo geht es auch ganz natürlich zu, daß, da die ſyſtematiſche Einheit der Natur auf keinerley Weiſe zum Princip des empiriſchen Gebrauchs unſerer Vernunft aufgeſtellet werden kann als ſo fern wir die Idee eines allerrealeſten Weſens, als der oberſten Urſache, zum Grunde legen, dieſe Idee dadurch als ein wirklicher Gegenſtand, und dieſer wiederum, weil er die oberſte Bedingung iſt, als nothwendig vorgeſtellet, mithin ein regulatives Prin-

cip in ein conſtitutives verwandelt werde; welche Unterſchiebung ſich dadurch offenbart, daß, wenn ich nun dieſes oberſte Weſen, welches reſpectiv auf die Welt ſchlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding für ſich betrachte, dieſe Nothwendigkeit keines Begriffs fähig iſt, und alſo nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypoſtatiſche Bedingung des Daſeyns, in meiner Vernunft anzutreffen geweſen ſeyn müſſe.

Des dritten Hauptſtücks Sechster Abſchnitt.

Von der Unmöglichkeit des phyſicotheologiſchen Beweiſes.

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Daſeyn überhaupt, das, was gefodert wird, leiſten kann, ſo bleibt noch ein Mittel übrig zu verſuchen, ob nicht eine beſtimmte Erfahrung, mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beſchaffenheit und Anordnung, einen Beweisgrund abgebe, der uns ſicher zur Ueberzeugung von dem Daſeyn eines höchſten Weſens verhelfen könne. Einen ſolchen Beweis würden wir den phyſicotheologiſchen nennen. Sollte dieſer auch unmöglich ſeyn: ſo iſt überall kein genugthuender Beweis aus bloß ſpeculativer Vernunft für das Daſeyn eines Weſens, welches unſerer transſcendentalen Idee entſpräche, möglich.

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald einſehen, daß der Beſcheid auf dieſe Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn, wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemeſſen ſeyn ſollte? Darin beſteht eben das Eigenthümliche der letzteren, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne. Die transſcendentale Idee von einem nothwendigen allgenugſamen Urweſen iſt ſo überſchwenglich groß, ſo hoch über alles Empiriſche, das jederzeit bedingt iſt, erhaben, daß man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen ſolchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt, und ſtets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Geſetz irgend einer empiriſchen Syntheſis ein Beyſpiel oder dazu die mindeſte Leitung giebt, ſuchen wird.

Würde das höchſte Weſen in dieſer Kette der Bedingungen ſtehen, ſo würde es ſelbſt ein Glied der Reihe derſelben ſeyn, und, eben ſo, wie die inneren Glieder, denen es vorgeſetzt iſt, noch fernere Unterſuchung wegen ſeines noch höheren Grundes erfodern. Will man es dagegen von dieſer Kette trennen, und, als ein bloß intelligibeles Weſen, nicht in der Reihe der Natururſachen mitbegreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdenn wohl ſchlagen, um zu demſelben zu gelangen? Da alle Geſetze des Ueberganges von Wirkungen zu Urſachen, ja alle Syntheſis und Erweiterung unſerer Erkenntniß überhaupt auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin bloß auf

Gegenſtände der Sinnenwelt geſtellt ſeyn und nur in Anſehung ihrer eine Bedeutung haben können.

Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen ſo unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag dieſe nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung deſſelben verfolgen, daß ſelbſt nach den Kenntniſſen, welche unſer ſchwacher Verſtand davon hat erwerben können, alle Sprache, über ſo viele und unabſehlich große Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu meſſen, und ſelbſt unſere Gedanken alle Begrenzung vermiſſen, ſo, daß ſich unſer Urtheil vom Ganzen in ein ſprachloſes, aber deſto beredteres Erſtaunen auflöſen muß. Allerwärts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entſtehen oder Vergehen, und, indem nichts von ſelbſt in den Zuſtand getreten iſt, darin es ſich befindet, ſo weiſet er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als ſeiner Urſache, welche gerade eben dieſelbe weitere Nachfrage nothwendig macht, ſo, daß auf ſolche Weiſe das ganze All im Abgrunde des Nichts verſinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb dieſem unendlichen Zufälligen, für ſich ſelbſt urſprünglich und unabhängig beſtehend, daſſelbe hielte, und als die Urſache ſeines Urſprungs ihm zugleich ſeine Fortdauer ſicherte. Dieſe höchſte Urſache (in Anſehung aller Dinge der Welt) wie groß ſoll man ſie ſich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen In-

halte nach, noch weniger wiſſen wir ihre Größe durch die Vergleichung mit allem, was möglich iſt, zu ſchätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Abſicht auf Cauſalität ein äußerſtes und oberſtes Weſen bedürfen, wir es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche ſetzen ſollten? welches wir leicht, obzwar freylich nur durch den zarten Umriß eines abſtracten Begriffs, bewerkſtelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer einigen Subſtanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorſtellen; welcher Begriff der Foderung unſerer Vernunft in der Erſparung der Principien günſtig, in ſich ſelbſt keinen Widerſprüchen unterworfen und ſelbſt der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine ſolche Idee auf Ordnung und Zweckmäßigkeit giebt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entſchiedene Art zuwider iſt.

Der Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er iſt der älteſte, kläreſte und der gemeinen Menſchenvernunft am meiſten angemeſſene. Er belebt das Studium der Natur, ſo wie er ſelbſt von dieſem ſein Daſeyn hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Abſichten dahin, wo ſie unſere Beobachtung nicht von ſelbſt entdeckt hätte, und erweitert unſere Naturkenntniſſe durch den Leitfaden einer beſonderen Einheit, deren Princip außer der Natur iſt. Dieſe Kenntniſſe wirken aber wieder auf ihre Urſache, nämlich die

veran-

veranlaſſende Idee, zurück, und vermehren den Glauben an einen höchſten Urheber bis zu einer unwiderſtehlichen Ueberzeugung.

Es würde daher nicht allein troſtlos, ſondern auch ganz umſonſt ſeyn, dem Anſehen dieſes Beweiſes etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch ſo mächtige und unter ihren Händen immer wachſende, obzwar nur empiriſche Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel ſubtiler abgezogener Speculation ſo niedergedrückt werden, daß ſie nicht aus jeder grübleriſchen Unentſchloſſenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und der Majeſtät des Weltbaues wirft, geriſſen werden ſollte, um ſich von Größe zu Größe bis zur allerhöchſten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum oberſten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieſes Verfahrens nichts einzuwenden, ſondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, ſo können wir darum doch die Anſprüche nicht billigen, welche dieſe Beweisart auf apodictiſche Gewißheit und auf einen gar keiner Gunſt oder fremden Unterſtützung bedürftigen Beyfall machen möchte, und es kann der guten Sache keinesweges ſchaden, die dogmatiſche Sprache eines hohnſprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Beſcheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glau-

Glaubens, herabzuſtimmen. Ich behaupte demnach, daß der phyſicotheologiſche Beweis das Daſeyn eines höchſten Weſens niemals allein darthun könne, ſondern es jederzeit dem ontologiſchen (welchem er nur zur Introduction dient) überlaſſen müſſe, dieſen Mangel zu ergänzen, mithin dieſer immer noch den einzigmöglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein ſpeculativer Beweis ſtatt findet) enthalte, den keine menſchliche Vernunft vorbeygehen kann.

Die Hauptmomente des gedachten phyſiſchtheologiſchen Beweiſes ſind folgende: 1) In der Welt finden ſich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach beſtimmter Abſicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeſchreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts ſowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt iſt dieſe zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verſchiedener Dinge konnte von ſelbſt, durch ſo vielerley ſich vereinigende Mittel, zu beſtimmten Endabſichten nicht zuſammenſtimmen, wären ſie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es exiſtirt alſo eine erhabene und weiſe Urſache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, ſondern, als Intelligenz, durch Freyheit die Urſache der Welt ſeyn muß. 4) Die Einheit derſelben läßt ſich aus der Einheit der wechſelſeiſeitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem

nem künſtlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unſere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundſätzen der Analogie, mit Wahrſcheinlichkeit ſchließen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu chicaniren, da ſie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menſchliche Kunſt hervorbringt, wenn ſie der Natur Gewalt thut, und ſie nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, ſondern ſich in die unſrigen zu ſchmiegen, (der Aehnlichkeit derſelben mit Häuſern, Schiffen, Uhren,) ſchließt, es werde eben eine ſolche Cauſalität, nämlich Verſtand und Wille, bey ihr zum Grunde liegen, wenn ſie die innere Möglichkeit der freywirkenden Natur (die alle Kunſt und vielleicht ſelbſt ſogar die Vernunft zuerſt möglich macht), noch von einer anderen obgleich übermenſchlichen Kunſt ableitet, welche Schlußart vielleicht die ſchärfſte transſc. Critik nicht aushalten dürfte; muß man doch geſtehen, daß, wenn wir einmal eine Urſache nennen ſollen, wir hier nicht ſicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen ſind, wovon uns die Urſachen und Wirkungsart völlig bekannt ſind, verfahren können. Die Vernunft würde es bey ſich ſelbſt nicht verantworten können, wenn ſie von der Cauſalität, die ſie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die ſie nicht kennt, übergehen wollte.

Nach dieſem Schluſſe müßte die Zweckmäßigkeit und Wohlgereimtheit ſo vieler Naturanſtalten bloß die Zufälligkeit

keit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Subſtanz in der Welt beweiſen; denn zu dem letzteren würde noch erfodert werden, daß bewieſen werden könnte, die Dinge der Welt wären an ſich ſelbſt zu dergleichen Ordnung und Einſtimmung, nach allgemeinen Geſetzen, untauglich, wenn ſie nicht, ſelbſt ihrer Subſtanz nach, das Product einer höchſten Weisheit wären; wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menſchlicher Kunſt, erfodert werden würden. Der Beweis könnte alſo höchſtens einen Weltbaumeiſter, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer ſehr eingeſchränkt wäre, aber nicht einen Weltſchöpfer, deſſen Idee alles unterworfen iſt, darthun, welches zu der großen Abſicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugſames Urweſen zu beweiſen, bey weitem nicht hinreichend iſt. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie ſelbſt beweiſen, ſo müßten wir zu einem transſcendentalen Argumente unſere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden ſollen.

Der Schluß gehet alſo von der in der Welt ſo durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muß uns etwas ganz Beſtimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann alſo kein anderer ſeyn, als der von einem Weſen, das alle Macht, Weisheit ꝛc. mit einem Worte alle Vollkommenheit, als ein allgenugſames We-

ſen

ſen beſitzt. Denn die Prädicate von ſehr großer, von erſtaunlicher, von unermeßlicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen beſtimmten Begriff, und ſagen eigentlich nicht, was das Ding an ſich ſelbſt ſey, ſondern ſind nur Verhältnißvorſtellungen von der Größe des Gegenſtandes, den der Beobachter (der Welt) mit ſich ſelbſt und ſeiner Faſſungskraft vergleicht, und die gleich hochpreiſend ausfallen, man mag den Gegenſtand vergrößern, oder das beobachtende Subject in Verhältniß auf ihn kleiner machen. Wo es auf Größe (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankommt, da giebt es keinen beſtimmten Begriff als den, ſo die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das All (omnitudo) der Realität iſt im Begriffe durchgängig beſtimmt.

Nun will ich nicht hoffen, daß ſich jemand unterwinden ſollte, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße (nach Umfang ſowohl als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchſten Weisheit, der Welteinheit zur abſoluten Einheit des Urhebers ꝛc. einzuſehen. Alſo kann die Phyſicotheologie keinen beſtimmten Begriff von der oberſten Welturſache geben, und daher zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen ſoll, nicht hinreichend ſeyn.

Der Schritt zu der abſoluten Totalität iſt durch den empiriſchen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn doch aber im phyſiſchtheologiſchen Beweiſe. Welches

ches Mittels bedient man ſich alſo wohl, über eine ſo weite Kluft zu kommen?

Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe der Weisheit, der Macht ꝛc. des Welturhebers gelanget iſt, und nicht weiter kommen kann, ſo verläßt man auf einmal dieſes durch empiriſche Beweisgründe geführte Argument, und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben. Von dieſer Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transſcendentale Begriffe, zum Daſeyn eines Schlechthinnothwendigen, und von dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit der erſten Urſache auf den durchgängig beſtimmten oder beſtimmenden Begriff deſſelben, nämlich einer allbefaſſenden Realität. Alſo blieb der phyſiſchtheologiſche Beweis in ſeiner Unternehmung ſtecken, ſprang in dieſer Verlegenheit plötzlich zu dem cosmologiſchen Beweiſe über, und da dieſer nur ein verſteckter ontologiſcher Beweis iſt, ſo vollführte er ſeine Abſicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtſchaft mit dieſer abgeleugnet und alles auf einleuchtende Beweiſe aus Erfahrung ausgeſetzt hatte.

Die Phyſicotheologen haben alſo gar nicht Urſache, gegen die transſcendentale Beweisart ſo ſpröde zu thun, und auf ſie mit dem Eigendünkel hellſehender Naturkenner, als auf das Spinnengewebe finſterer Grübler, herabzuſehen. Denn, wenn ſie ſich nur ſelbſt prüfen wollten, ſo würden ſie finden, daß, nachdem ſie eine gute Strecke auf dem

Boden der Natur und Erfahrung fortgegangen ſind, und ſich gleichwohl immer noch eben ſo weit von dem Gegenſtande ſehen, der ihrer Vernunft entgegen ſcheint, ſie plötzlich dieſen Boden verlaſſen, und ins Reich bloßer Möglichkeiten übergehen, wo ſie auf den Flügeln der Ideen demjenigen nahe zu kommen hoffen, was ſich aller ihrer empiriſchen Nachſuchung entzogen hatte. Nachdem ſie endlich durch einen ſo mächtigen Sprung feſten Fuß gefaßt zu haben vermeynen, ſo verbreiten ſie den nunmehr beſtimmten Begriff (in deſſen Beſitz ſie, ohne zu wiſſen wie, gekommen ſind,) über das ganze Feld der Schöpfung, und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Product der reinen Vernunft war, obzwar kümmerlich genug, und weit unter der Würde ſeines Gegenſtandes, durch Erfahrung, ohne doch geſtehen zu wollen, daß ſie zu dieſer Kenntniß oder Vorausſetzung durch einen andern Fußſteig, als den der Erfahrung, gelanget ſind.

So liegt demnach dem phyſicotheologiſchen Beweiſe der cosmologiſche, dieſem aber der ontologiſche Beweis, vom Daſeyn eines einigen Urweſens als höchſten Weſens, zum Grunde, und da auſſer dieſen dreyen Wegen keiner mehr der ſpeculativen Vernunft offen iſt, ſo iſt der ontologiſche Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem ſo weit über allen empiriſchen Verſtandesgebrauch erhabenen Satze möglich iſt.

Des

Des dritten Hauptſtücks Siebenter Abſchnitt.

Critik aller Theologie aus ſpeculativen Principien der Vernunft.

Wenn ich unter Theologie die Erkenntniß des Urweſens verſtehe, ſo iſt ſie entweder die aus bloßer Vernunft (theologia rationalis) oder aus Offenbarung (revelata). Die erſtere denkt ſich nun ihren Gegenſtand entweder bloß durch reine Vernunft, vermittelſt lauter transſcendentaler Begriffe, (ens originarium, realiſſimum, ens entium,) und heißt die transſcendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den ſie aus der Natur (unſerer Seele) entlehnt, als die höchſte Intelligenz, und müßte die natürliche Theologie heißen. Der, ſo allein eine transſcendentale Theologie einräumt, wird Deiſt, der, ſo auch eine natürliche Theologie annimmt, Theiſt genannt. Der erſtere giebt zu, daß wir allenfalls das Daſeyn eines Urweſens durch bloße Vernunft erkennen können, wovon aber unſer Begriff bloß transſcendental ſey, nämlich nur als von einem Weſen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher beſtimmen kann. Der zweyte behauptet, die Vernunft ſey im Stande, den Gegenſtand nach der Analogie mit der Natur näher zu beſtimmen, nämlich als ein Weſen, das durch Verſtand und Freyheit den Urgrund aller anderen Dinge in ſich enthalte. Jener ſtellet ſich alſo unter demſelben bloß eine Welturſache, (ob durch die

Nothwendigkeit ſeiner Natur, oder durch Freyheit, bleibt unentſchieden,) dieſer einen Welturheber vor.

Die transſcendentale Theologie iſt entweder diejenige, welche das Daſeyn des Urweſens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu ſie gehöret, etwas näher zu beſtimmen,) abzuleiten gedenkt, und heißt Cosmotheologie, oder glaubt durch bloße Begriffe, ohne Beyhülfe der mindeſten Erfahrung, ſein Daſeyn zu erkennen, und wird Ontotheologie genannt.

Die natürliche Theologie ſchließt auf die Eigenſchaften und das Daſeyn eines Welturhebers, aus der Beſchaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieſer Welt angetroffen wird, in welcher zweyerley Cauſalität und deren Regel angenommen werden muß, nämlich Natur und Freyheit. Daher ſteigt ſie von dieſer Welt zur höchſten Intelligenz auf, entweder als dem Princip aller natürlichen, oder aller ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im erſteren Falle heißt ſie Phyſicotheologie, im letzten Moraltheologie *).

Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das durch Verſtand und

*) Nicht theologiſche Moral; denn die enthält ſittliche Geſetze, welche das Daſeyn eines höchſten Weltregierer vorausſetzen, da hingegen die Moraltheologie eine Ueberzeugung vom Daſeyn eines höchſten Weſens iſt, welche ſich auf ſittliche Geſetze gründet.

und Freyheit der Urheber der Dinge ſeyn ſoll, zu verſtehen gewohnt iſt, und auch dieſer Begriff allein uns intereſſirt, ſo könnte man, nach der Strenge, dem Deiſten allen Glauben an Gott abſprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urweſens, oder oberſten Urſache, übrig laſſen. Indeſſen, da niemand darum, weil er etwas ſich nicht zu behaupten getrauet, beſchuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, ſo iſt es gelinder und billiger, zu ſagen: der Deiſt glaube einen Gott, der Theiſt aber einen lebendigen Gott (ſummam intelligentiam). Jetzt wollen wir die möglichen Quellen aller dieſer Verſuche der Vernunft aufſuchen.

Ich begnüge mich hier, die theoretiſche Erkenntniß durch eine ſolche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da iſt, die practiſche aber, dadurch ich mir vorſtelle, was da ſeyn ſoll. Dieſemnach iſt der theoretiſche Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich a priori (als nothwendig) erkenne, daß etwas ſey; der practiſche aber, durch den a priori erkannt wird, was geſchehen ſolle. Wenn nun entweder, daß etwas ſey, oder geſchehen ſolle, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt iſt: ſo kann doch entweder eine gewiſſe beſtimmte Bedingung dazu ſchlechthin nothwendig ſeyn, oder ſie kann nur als beliebig und zufällig vorausgeſetzt werden. Im erſteren Falle wird die Bedingung poſtulirt (per theſin), im zweyten ſupponirt (per hypotheſin). Da es practiſche Geſetze giebt, die ſchlechthin nothwendig ſind (die moraliſche), ſo muß,

wenn dieſe irgend ein Daſeyn, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, nothwendig vorausſetzen, dieſes Daſeyn poſtulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf dieſe beſtimmte Bedingung geht, ſelbſt a priori als ſchlechterdingsnothwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moraliſchen Geſetzen zeigen, daß ſie das Daſeyn eines höchſten Weſens nicht bloß vorausſetzen, ſondern auch, da ſie in anderweitiger Betrachtung ſchlechterdings nothwendig ſind, es mit Recht, aber freylich nur practiſch, poſtuliren; jetzt ſetzen wir dieſe Schlußart noch bey Seite.

Da, wenn bloß von dem, was da iſt, (nicht, was ſeyn ſoll,) die Rede iſt, das Bedingte, welches uns in der Erfahrung gegeben wird, jederzeit auch als zufällig gedacht wird, ſo kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als ſchlechthinnothwendig erkannt werden, ſondern dient nur als eine reſpectivnothwendige, oder vielmehr nöthige, an ſich ſelbſt aber und a priori willkührliche Vorausſetzung zum Vernunfterkenntniß des Bedingten. Soll alſo die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretiſchen Erkenntniſſe erkannt werden, ſo könnte dieſes allein aus Begriffen a priori geſchehen, niemals aber als einer Urſache, in Beziehung auf ein Daſeyn, das durch Erfahrung gegeben iſt.

Eine theoretiſche Erkenntniß iſt ſpeculativ, wenn ſie auf einen Gegenſtand, oder ſolche Begriffe von einem Gegenſtande, geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen

gen kann. Sie wird der Naturerkenntniß entgegenge⸗ſetzt, welche auf keine andere Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung ge⸗geben werden können.

Der Grundſatz, von dem, was geſchieht, (dem Empiriſchzufälligen,) als Wirkung, auf eine Urſache zu ſchließen, iſt ein Princip der Naturerkenntniß, aber nicht der ſpeculativen. Denn, wenn man von ihm, als einem Grundſatze, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abſtrahirt und, indem man alles Em⸗piriſche wegläßt, ihn vom Zufälligen überhaupt ausſagen will, ſo bleibt nicht die mindeſte Rechtfertigung eines ſol⸗chen ſynthetiſchen Satzes übrig, um daraus zu erſehen, wie ich von etwas, was da iſt, zu etwas davon ganz Ver⸗ſchiedenem (genannt Urſache) übergehen könne; ja der Begriff einer Urſache verliert eben ſo, wie des Zufälligen, in ſolchem bloß ſpeculativen Gebrauche, alle Bedeutung, deren objective Realität ſich in concreto begreiflich ma⸗chen laſſe.

Wenn man nun vom Daſeyn der Dinge in der Welt auf ihre Urſache ſchließt, ſo gehört dieſes nicht zum na⸗türlichen, ſondern zum ſpeculativen Vernunftgebrauch; weil jener nicht die Dinge ſelbſt (Subſtanzen), ſondern nur das, was geſchieht, alſo ihre Zuſtände, als empi⸗riſch zufällig, auf irgend eine Urſache bezieht; daß die Subſtanz ſelbſt (die Materie) dem Daſeyn nach zufällig ſey, würde ein bloß ſpeculatives Vernunfterkenntniß ſeyn

müſſen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechſel derſelben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Urſache ſchlieſsen, die von der Welt gänzlich unterſchieden iſt; ſo würde dieſes wiederum ein Urtheil der bloß ſpeculativen Vernunft ſeyn, weil der Gegenſtand hier gar kein Object einer möglichen Erfahrung iſt. Aber alsdenn würde der Grundſatz der Cauſalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt, und auſſer demſelben ohne Gebrauch, ja ſelbſt ohne Bedeutung iſt, von ſeiner Beſtimmung gänzlich abgebracht.

Ich behaupte nun, daß alle Verſuche eines bloß ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft in Anſehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beſchaffenheit nach null und nichtig ſind; daß aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moraliſche Geſetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle ſynthetiſche Grundſätze des Verſtandes ſind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntniß eines höchſten Weſens aber wird ein transſcendenter Gebrauch derſelben erfodert, wozu unſer Verſtand gar nicht ausgerüſtet iſt. Soll das empiriſchgültige Geſetz der Cauſalität zu dem Urweſen führen, ſo müßte dieſes in die Kette der Gegenſtände der Erfahrung mitgehören; alsdenn wäre es aber, wie alle Erſcheinungen, ſelbſt wiederum bedingt. Erlaubte man

aber auch den Sprung über die Grenze der Erfahrung hinaus, vermittelſt des dynamiſchen Geſetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Urſachen; welchen Begriff kann uns dieſes Verfahren verſchaffen? Bey weitem keinen Begriff von einem höchſten Weſen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugniß von ihrer Urſache ablegen ſoll) darreicht. Soll es uns erlaubt ſeyn, bloß, um in unſerer Vernunft nichts Leeres übrig zu laſſen, dieſen Mangel der völligen Beſtimmung durch eine bloße Idee der höchſten Vollkommenheit und urſprünglichen Nothwendigkeit auszufüllen: ſo kann dieſes zwar aus Gunſt eingeräumt, aber nicht aus dem Rechte eines unwiderſtehlichen Beweiſes gefodert werden. Der phyſiſchtheologiſche Beweis könnte alſo vielleicht wohl anderen Beweiſen (wenn ſolche zu haben ſind) Nachdruck geben, indem er Speculation mit Anſchauung verknüpft: für ſich ſelbſt aber bereitet er mehr den Verſtand zur theologiſchen Erkenntniß vor, und giebt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung, als daß er allein das Geſchäffte vollenden könnte.

Man ſieht alſo hieraus wohl, daß transſcendentale Fragen nur transſcendentale Antworten, d. i. aus lauter Begriffen a priori ohne die mindeſte empiriſche Beymiſchung, erlauben. Die Frage iſt hier aber offenbar ſynthetiſch und verlangt eine Erweiterung unſerer Erkenntniß über alle Grenzen der Erfahrung hinaus, nämlich zu dem Daſeyn eines Weſens, das unſerer bloßen Idee entſpre-

chen ſoll, der niemals irgend eine Erfahrung gleichkommen kann. Nun iſt, nach unſeren obigen Beweiſen, alle ſynthetiſche Erkenntniß a priori nur dadurch möglich, daß ſie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundſätze ſind alſo nur von immanenter Gültigkeit, d. i. ſie beziehen ſich lediglich auf Gegenſtände empiriſcher Erkenntniß, oder Erſcheinungen. Alſo wird auch durch transſcendentales Verfahren in Abſicht auf die Theologie einer bloß ſpeculativen Vernunft nichts ausgerichtet.

Wollte man aber lieber alle obige Beweiſe der Analytik in Zweifel ziehen, als ſich die Ueberredung von dem Gewichte der ſo lange gebrauchten Beweisgründe rauben laſſen; ſo kann man ſich doch nicht weigern, der Auffoderung ein Genüge zu thun, wenn ich verlange, man ſolle ſich wenigſtens darüber rechtfertigen, wie und vermittelſt welcher Erleuchtung man ſich denn getraue, alle mögliche Erfahrung durch die Macht bloßer Ideen zu überfliegen. Mit neuen Beweiſen, oder ausgebeſſerter Arbeit aller Beweiſe, würde ich bitten mich zu verſchonen. Denn, ob man zwar hierin eben nicht viel zu wählen hat, indem endlich doch alle bloß ſpeculative Beweiſe auf einen einzigen, nämlich den ontologiſchen, hinauslaufen, und ich alſo eben nicht fürchten darf, ſonderlich durch die Fruchtbarkeit der dogmatiſchen Verfechter jener ſinnenfreyen Vernunft beläſtigt zu werden; obgleich ich überdem auch, ohne mich darum ſehr ſtreitbar zu dünken, die Ausfoderung

nicht

nicht ausſchlagen will, in jedem Verſuche dieſer Art den Fehlſchluß aufzudecken, und dadurch ſeine Anmaßung zu vereiteln: ſo wird daher doch die Hoffnung beſſeren Glücks bey denen, welche einmal dogmatiſcher Ueberredungen gewohnt ſind, niemals völlig aufgehoben, und ich halte mich daher an der einzigen billigen Foderung, daß man ſich allgemein und aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, ſamt allen übrigen Erkenntnißquellen, darüber rechtfertige, wie man es anfangen wolle, ſein Erkenntniß ganz und gar a priori zu erweitern, und bis dahin zu erſtrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns ſelbſt ausgedachten Begriffe ſeine objective Realität zu verſichern. Wie der Verſtand auch zu dieſem Begriffe gelanget ſeyn mag, ſo kann doch das Daſeyn des Gegenſtandes deſſelben nicht analytiſch in demſelben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntniß der Exiſtenz des Objects beſteht, daß dieſes außer dem Gedanken an ſich ſelbſt geſetzt iſt. Es iſt aber gänzlich unmöglich, aus einem Begriffe von ſelbſt hinaus zu gehen, und, ohne daß man der empiriſchen Verknüpfung folgt, (wodurch aber jederzeit nur Erſcheinungen gegeben werden,) zu Entdeckung neuer Gegenſtände und überſchwenglicher Weſen zu gelangen.

Ob aber gleich die Vernunft in ihrem bloß ſpeculativen Gebrauche zu dieſer ſo großen Abſicht bey weitem nicht zulänglich iſt, nämlich zum Daſeyn eines oberſten Weſens zu gelangen; ſo hat ſie doch darin ſehr großen

Nutzen,

Nutzen, die Erkenntniß deſſelben, im Fall ſie anders wo- her geſchöpft werden könnte, zu berichtigen, mit ſich ſelbſt und jeder intelligibelen Abſicht einſtimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urweſens zuwider ſeyn möchte, und aller Beymiſchung empiriſcher Ein- ſchränkungen zu reinigen.

Die transſcendentale Theologie bleibt demnach, al- ler ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichti- gem negativen Gebrauche, und iſt eine beſtändige Cenſur unſerer Vernunft, wenn ſie bloß mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein anderes, als transſcendenta- les Richtmaaß zulaſſen. Denn, wenn einmal, in ander- weitiger, vielleicht practiſcher Beziehung, die Voraus- ſetzung eines höchſten und allgenugſamen Weſens, als ober- ſter Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behaup- tete: ſo wäre es von der größten Wichtigkeit, dieſen Be- griff auf ſeiner transſcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealſten Weſens, genau zu beſtimmen, und, was der höchſten Realität zuwider iſt, was zur bloßen Erſcheinung (dem Anthropomorphism im weiteren Verſtande) gehört, wegzuſchaffen, und zugleich alle entgegengeſetzte Behauptungen, ſie mögen nun athei- ſtiſch, oder deiſtiſch, oder anthropomorphiſtiſch ſeyn, aus dem Wege zu räumen; welches in einer ſolchen critiſchen Behandlung ſehr leicht iſt, indem dieſelben Gründe, durch welche das Unvermögen der menſchlichen Vernunft, in An- ſehung der Behauptung des Daſeyns eines dergleichen

Weſens, vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zurei- chen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweiſen. Denn, wo will jemand durch reine Specu- lation der Vernunft die Einſicht hernehmen, daß es kein höchſtes Weſen, als Urgrund von Allem, gebe, oder daß ihm keine von den Eigenſchaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogiſch mit den dynamiſchen Realitäten eines denkenden Weſens, uns vorſtellen, oder daß ſie, in dem letzteren Falle, auch allen Einſchränkungen unterworfen ſeyn müßten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unver- meidlich auferlegt.

Das höchſte Weſen bleibt alſo für den bloß ſpecula- tiven Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehler- freyes Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menſchliche Erkenntniß ſchließt und krönet, deſſen objective Realität auf dieſem Wege zwar nicht bewieſen, aber auch nicht wider- legt werden kann; und, wenn es eine Moraltheologie geben ſollte, die dieſen Mangel ergänzen kann, ſo beweiſet als- denn die vorher nur problematiſche transſcendentale Theo- logie ihre Unentbehrlichkeit, durch Beſtimmung ihres Be- griffs und unaufhörliche Cenſur einer durch Sinnlich- keit oft genug getäuſchten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einſtimmigen Vernunft. Die Nothwendig- keit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Daſeyn außer der Welt (nicht als Weltſeele), die Ewigkeit, ohne Be- dingungen der Zeit, die Allgegenwart, ohne Bedingungen

des Raumes, die Allmacht ꝛc. ſind lauter transſcendentale Prädicate, und daher kann der gereinigte Begriff derſelben, den eine jede Theologie ſo ſehr nöthig hat, bloß aus der transſcendentalen gezogen werden.

Anhang
zur transſcendentalen Dialectik.
Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft.

Der Ausgang aller dialectiſchen Verſuche der reinen Vernunft beſtätigt nicht allein was wir ſchon in der transſcendentalen Analytik bewieſen, nämlich daß alle unſere Schlüſſe, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos ſeyn; ſondern er lehrt uns zugleich dieſes beſondere: daß die menſchliche Vernunft dabey einen natürlichen Hang habe, dieſe Grenze zu überſchreiten, daß transſcendentale Ideen ihr eben ſo natürlich ſeyn, als dem Verſtande die Categorien, obgleich mit dem Unterſchiede, daß, ſo wie die letztern zur Wahrheit, d. i. der Uebereinſtimmung unſerer Begriffe mit dem Objecte führen, die erſtern einen bloßen, aber unwiderſtehlichen Schein bewirken, deſſen Täuſchung man kaum durch die ſchärfſte Critik abhalten kann.

Alles, was in der Natur unſerer Kräfte gegründet iſt, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derſelben einſtimmig ſeyn, wenn wir nur einen gewiſſen

Miß-

Mißverſtand verhüten und die eigentliche Richtung derſelben ausfindig machen können. Alſo werden die transſcendentalen Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und ſie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, ſie transſcendent in der Anwendung und eben darum trüglich ſeyn können. Denn nicht die Idee an ſich ſelbſt, ſondern bloß ihr Gebrauch kann, entweder in Anſehung der geſamten möglichen Erfahrung überfliegend (transſcendent), oder einheimiſch (immanent) ſeyn, nachdem man ſie entweder geradezu auf einen ihr vermeintlich entſprechenden Gegenſtand, oder nur auf den Verſtandesgebrauch überhaupt, in Anſehung der Gegenſtände, mit welchen er zu thun hat, richtet, und alle Fehler der Subreption ſind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verſtande oder der Vernunft zuzuſchreiben.

Die Vernunft bezieht ſich niemals geradezu auf einen Gegenſtand, ſondern lediglich auf den Verſtand, und vermittelſt deſſelben auf ihren eigenen empiriſchen Gebrauch, ſchafft alſo keine Begriffe (von Objecten), ſondern ordnet ſie nur, und giebt ihnen diejenige Einheit, welche ſie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verſtand gar nicht ſieht, ſondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwerts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat

alſo

alſo eigentlich nur den Verſtand und deſſen zweckmäßige Anſtellung zum Gegenſtande, und wie dieſer das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, ſo vereinigt jene ihrerſeits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem ſie eine gewiſſe collective Einheit zum Ziele der Verſtandeshandlungen ſetzt, welche ſonſt nur mit der diſtributiven Einheit beſchäftigt ſind.

Ich behaupte demnach: die transſcendentalen Ideen ſind niemals von conſtitutivem Gebrauche, ſo, daß dadurch Begriffe gewiſſer Gegenſtände gegeben würden, und in dem Falle, daß man ſie ſo verſteht, ſind es bloß vernünftelnde (dialectiſche) Begriffe. Dagegen aber haben ſie einen vortreflichen und unentbehrlichnothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verſtand zu einem gewiſſen Ziele zu richten, in Ausſicht auf welches die Richtungslinien aller ſeiner Regeln in einen Punct zuſammenlaufender, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punct iſt, aus welchem die Verſtandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz auſſerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verſchaffen. Nun entſpringt uns zwar hieraus die Täuſchung, als wenn dieſe Richtungslinien von einem Gegenſtande ſelbſt, der auſſer dem Felde empiriſchmöglicher Erkenntniß läge, ausgeſchloſſen wären (ſo wie die Objecte hinter der Spiegelfläche geſehen werden), allein dieſe Illuſion (welche man doch hindern kann, daß ſie nicht betriegt,) iſt gleichwohl un-

ent-

entbehrlich nothwendig, wenn wir auſſer den Gegenſtänden, die uns vor Augen ſind, auch diejenigen zugleich ſehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unſerem Falle, den Verſtand über jede gegebene Erfahrung (dem Theile der geſamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äuſſerſten Erweiterung abrichten wollen.

Ueberſehen wir unſere Verſtandeserkenntniſſe in ihrem ganzen Umfange, ſo finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen ſucht, das Syſtematiſche der Erkenntniß ſey, d. i. der Zuſammenhang derſelben aus einem Princip. Dieſe Vernunfteinheit ſetzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniß, welches vor der beſtimmten Erkenntniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile ſeine Stelle und Verhältniß zu den übrigen a priori zu beſtimmen. Dieſe Idee poſtulirt demnach vollſtändige Einheit der Verſtandeserkenntniß, wodurch dieſe nicht bloß ein zufälliges Aggregat, ſondern ein nach nothwendigen Geſetzen zuſammenhangendes Syſtem wird. Man kann eigentlich nicht ſagen, daß dieſe Idee ein Begriff vom Objecte ſey, ſondern von der durchgängigen Einheit dieſer Begriffe, ſo fern dieſelbe dem Verſtande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geſchöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach dieſen Ideen, und halten unſere Erkenntniß für mangelhaft, ſo lange ſie

 den=

denſelben nicht adäquat iſt. Man geſteht: daß ſich ſchwerlich reine Erde, reines Waſſer, reine Luft ꝛc. finde. Gleichwohl hat man die Begriffe davon doch nöthig (die alſo, was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Urſprung haben), um den Antheil, den jede dieſer Natururſachen an der Erſcheinung hat, gehörig zu beſtimmen, und ſo bringt man alle Materien auf die Erden (gleichſam die bloße Laſt), Salze und brennliche Weſen (als die Kraft), endlich auf Waſſer und Luft als Vehikeln (gleichſam Maſchinen, vermittelſt deren die vorigen wirken), um nach der Idee eines Mechanismus die chemiſchen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären. Denn, wiewohl man ſich nicht wirklich ſo ausdrückt, ſo iſt doch ein ſolcher Einfluß der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforſcher ſehr leicht zu entdecken.

Wenn die Vernunft ein Vermögen iſt, das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, ſo iſt entweder das Allgemeine ſchon an ſich gewiß und gegeben, und alsdenn erfodert es nur Urtheilskraft zur Subſumtion, und das Beſondere wird dadurch nothwendig beſtimmt. Dieſes will ich den apodictiſchen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematiſch angenommen, und iſt eine bloße Idee, das Beſondere iſt gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieſer Folge iſt noch ein Problem; ſo werden mehrere beſondere Fälle, die insgeſamt gewiß ſind, an der Regel verſucht, ob ſie daraus fließen, und in dieſem Falle, wenn es den Anſchein hat, daß alle

anzu-

anzugebende beſondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieſer aber nachher auf alle Fälle, die auch an ſich nicht gegeben ſind, geſchloſſen. Dieſen will ich den hypothetiſchen Gebrauch der Vernunft nennen.

Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematiſcher Begriffe, iſt eigentlich nicht conſtitutiv, nämlich nicht ſo beſchaffen, daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypotheſe angenommen worden, folge; denn wie will man alle mögliche Folgen wiſſen, die, indem ſie aus demſelben angenommenen Grundſatze folgen, ſeine Allgemeinheit beweiſen? Sondern er iſt nur regulativ, um dadurch, ſo weit als es möglich iſt, Einheit in die beſonderen Erkenntniſſe zu bringen, und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern.

Der hypothetiſche Vernunftgebrauch geht alſo auf die ſyſtematiſche Einheit der Verſtandeserkenntniſſe, dieſe aber iſt der Probirſtein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt iſt die ſyſtematiſche Einheit (als bloße Idee) lediglich nur projectirte Einheit, die man an ſich nicht als gegeben, ſondern nur als Problem anſehen muß; welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und beſonderen Verſtandesgebrauche ein Principium zu finden, und dieſen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben ſind, zu leiten und zuſammenhängend zu machen.

Man ſiehet aber hieraus nur, daß die ſyſtematiſche oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verſtandeserkenntniß ein logiſches Princip ſey, um, da wo der Verſtand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen, und zugleich der Verſchiedenheit ſeiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (ſyſtematiſche) und dadurch Zuſammenhang zu verſchaffen, ſo weit als es ſich thun läßt. Ob aber die Beſchaffenheit der Gegenſtände, oder die Natur des Verſtandes, der ſie als ſolche erkennt, an ſich zur ſyſtematiſchen Einheit beſtimmt ſey, und ob man dieſe a priori, auch ohne Rückſicht auf ein ſolches Intereſſe der Vernunft in gewiſſer Maaße poſtuliren, und alſo ſagen könne: alle mögliche Verſtandeserkenntniſſe (darunter die empiriſchen) haben Vernunfteinheit, und ſtehen unter gemeinſchaftlichen Principien, woraus ſie, unerachtet ihrer Verſchiedenheit, abgeleitet werden können; das würde ein transſcendentaler Grundſatz der Vernunft ſeyn, welcher die ſyſtematiſche Einheit nicht bloß ſubjectiv- und logiſch-, als Methode, ſondern objectivnothwendig machen würde.

Wir wollen dieſes durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verſchiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verſtandes gehöret auch die der Cauſalität einer Subſtanz, welche Kraft genannt wird. Die verſchiedenen Erſcheinungen eben derſelben Subſtanz zeigen beym erſten Anblicke ſo viel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beynahe ſo vielerley Kräfte derſelben annehmen muß, als Wirkungen ſich hervorthun, wie in

dem

dem menſchlichen Gemüthe die Empfindung, Bewußtſeyn Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, Luſt, Begierde u. ſ. w. Anfänglich gebietet eine logiſche Maxime dieſe anſcheinende Verſchiedenheit ſo viel als möglich dadurch zu verringern, daß man durch Vergleichung die verſteckte Identität entdecke, und nachſehe, ob nicht Einbildung, mit Bewußtſeyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſey. Die Idee einer Grundkraft, von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, iſt wenigſtens das Problem einer ſyſtematiſchen Vorſtellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Das logiſche Vernunftprincip erfodert dieſe Einheit ſo weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erſcheinungen der einen und andern Kraft unter ſich identiſch gefunden werden, deſto wahrſcheinlicher wird es, daß ſie nichts, als verſchiedene Aeußerungen einer und derſelben Kraft ſeyn, welche (comparativ) ihre Grundkraft heißen kann. Eben ſo verfährt man mit den übrigen.

Die comparativen Grundkräfte müſſen wiederum unter einander verglichen werden, um ſie dadurch, daß man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radicalen d. i. abſoluten Grundkraft nahe zu bringen. Dieſe Vernunfteinheit aber iſt bloß hypothetiſch. Man behauptet nicht, daß eine ſolche in der That angetroffen werden müſſe, ſondern, daß man ſie zu Gunſten der Vernunft, nämlich zu Errichtung gewiſſer Principien, für die mancherley Regeln,

die die Erfahrung an die Hand geben mag, ſuchen, und wo es ſich thun läßt, auf ſolche Weiſe ſyſtematiſche Einheit ins Erkenntniß bringen müſſe.

Es zeigt ſich aber, wenn man auf den transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes Acht hat, daß dieſe Idee einer Grundkraft überhaupt, nicht bloß als Problem zum hypothetiſchen Gebrauche beſtimmt ſey, ſondern objective Realität vorgebe, dadurch die ſyſtematiſche Einheit der mancherley Kräfte einer Subſtanz poſtuliret und ein apodictiſches Vernunftprincip errichtet wird. Denn, ohne daß wir einmal die Einhelligkeit der mancherley Kräfte verſucht haben, ja ſelbſt wenn es uns nach allen Verſuchen mißlingt, ſie zu entdecken, ſetzen wir doch voraus: es werde eine ſolche anzutreffen ſeyn, und dieſes nicht allein, wie in dem angeführten Falle, wegen der Einheit der Subſtanz, ſondern, wo ſo gar viele, ob zwar in gewiſſem Grade gleichartige, angetroffen werden, wie an der Materie überhaupt, ſetzt die Vernunft ſyſtematiſche Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus, da beſondere Naturgeſetze unter allgemeineren ſtehen, und die Erſparung der Principien nicht blos ein öconomiſcher Grundſatz der Vernunft, ſondern inneres Geſetz der Natur wird.

In der That iſt auch nicht abzuſehen, wie ein logiſches Princip der Vernunfteinheit der Regeln ſtatt finden könne, wenn nicht ein transſcendentales vorausgeſetzt würde, durch welches eine ſolche ſyſtematiſche Einheit, als den Objecten ſelbſt anhängend, a priori als nothwendig

ange-

angenommen wird. Denn mit welcher Befugniß kann die Vernunft im logiſchen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine bloß verſteckte Einheit zu behandeln, und ſie aus irgend einer Grundkraft, ſo viel an ihr iſt, abzuleiten, wenn es ihr frey ſtände zuzugeben, daß es eben ſo wohl möglich ſey, alle Kräfte wären ungleichartig, und die ſyſtematiſche Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß? denn alsdenn würde ſie gerade wider ihre Beſtimmung verfahren, indem ſie ſich eine Idee zum Ziele ſetzte, die der Natureinrichtung ganz widerſpräche. Auch kann man nicht ſagen, ſie habe zuvor von der zufälligen Beſchaffenheit der Natur dieſe Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Geſetz der Vernunft, ſie zu ſuchen, iſt nothwendig, weil wir ohne daſſelbe gar keine Vernunft, ohne dieſe aber keinen zuſammenhangenden Verſtandesgebrauch, und in deſſen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empiriſcher Wahrheit haben würden, und wir alſo in Anſehung des letzteren die ſyſtematiſche Einheit der Natur durchaus als objectivgültig und nothwendig vorausſetzen müſſen.

Wir finden dieſe transſcendentale Vorausſetzung auch auf eine bewundernswürdige Weiſe in den Grundſätzen der Philoſophen verſteckt, wiewohl ſie ſolche darin nicht immer erkannt, oder ſich ſelbſt geſtanden haben. Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausſchließen; daß die mancherley Arten nur als ver-

ſchiedentliche Beſtimmungen von wenigen Gattungen, die- ſe aber von noch höheren Geſchlechtern ꝛc. behandelt wer- den müſſen; daß alſo eine gewiſſe ſyſtematiſche Einheit al- ler möglichen empiriſchen Begriffe, ſo fern ſie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, geſucht wer- den müſſe; in eine Schulregel oder logiſches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft ſtatt fände, weil wir nur ſo fern vom Allgemeinen aufs Beſondere ſchließen kön- nen, als allgemeine Eigenſchaften der Dinge zum Grun- de gelegt werden, unter denen die beſonderen ſtehen.

Daß aber auch in der Natur eine ſolche Einhelligkeit angetroffen werde, ſetzen die Philoſophen in der bekannten Schulregel voraus: daß man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müſſe (entia praeter ne- ceſſitatem non eſſe multiplicanda). Dadurch wird ge- ſagt: daß die Natur der Dinge ſelbſt zur Vernunftein- heit Stoff darbiete, und die anſcheinende unendliche Ver- ſchiedenheit dürfe uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenſchaften zu vermuthen, von welchen die Mannigfaltigkeit nur durch mehrere Beſtimmung abgelei- tet werden kann. Dieſer Einheit, ob ſie gleich eine bloße Idee iſt, iſt man zu allen Zeiten ſo eifrig nachgegangen, daß man eher Urſache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäßigen, als ſie aufzumuntern. Es war ſchon viel, daß die Scheidekünſtler alle Salze auf zwey Hauptgattungen, ſaure und laugenhafte, zurückführen konnten, ſie verſu- chen ſogar auch dieſen Unterſchied bloß als eine Varietät

oder

oder verſchiedene Aeuſſerung eines und deſſelben Grund-ſtoffs anzuſehen. Die mancherley Arten von Erden (den Stoff der Steine und ſogar der Metalle) hat man nach und nach auf drey, endlich auf zwey, zu bringen geſucht; allein damit noch nicht zufrieden, können ſie ſich des Gedankens nicht entſchlagen, hinter dieſen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ja wohl gar zu dieſen und den Salzen ein gemeinſchaftliches Princip zu vermuthen. Man möchte vielleicht glauben, dieſes ſey ein bloß öconomiſcher Handgriff der Vernunft, um ſich ſo viel als möglich Mühe zu erſparen, und ein hypothetiſcher Verſuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgeſetzten Erklärungsgrunde eben durch dieſe Einheit Wahrſcheinlichkeit giebt. Allein eine ſolche ſelbſtſüchtige Abſicht iſt ſehr leicht von der Idee zu unterſcheiden, nach welcher jedermann vorausſetzt, dieſe Vernunfteinheit ſey der Natur ſelbſt angemeſſen, und daß die Vernunft hier nicht bettele, ſonderu gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieſer Einheit beſtimmen zu können.

Wäre unter den Erſcheinungen, die ſich uns darbieten, eine ſo große Verſchiedenheit, ich will nicht ſagen der Form (denn darin mögen ſie einander ähnlich ſeyn), ſondern dem Inhalte, d. i. Mannigfaltigkeit exiſtirender Weſen nach, daß auch der allerſchärfſte menſchliche Verſtand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeſte Aehnlichkeit ausfündig machen könnte (ein Fall, der ſich wohl denken läßt), ſo würde das logiſche Geſetz der Gattungen ganz und gar nicht ſtatt finden, und es würde

ſelbſt kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja ſogar kein Verſtand ſtatt finden, als der es lediglich mit ſolchen zu thun hat. Das logiſche Princip der Gattungen ſetzt alſo ein transſcendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenſtände, die uns gegeben werden, verſtehe,) angewandt werden ſoll. Nach demſelben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſetzt (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht beſtimmen können), weil ohne dieſelbe keine empiriſche Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.

Dem logiſchen Princip der Gattungen, welches Identität poſtulirt, ſteht ein anderes, nämlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheiten der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinſtimmung unter derſelben Gattung, bedarf, und es dem Verſtande zur Vorſchrift macht, auf dieſe nicht weniger als auf jene aufmerkſam zu ſeyn. Dieſer Grundſatz (der Scharfſinnigkeit, oder des Unterſcheidungsvermögens) ſchränkt den Leichtſinn des erſteren (des Witzes) ſehr ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerſtreitendes Intereſſe, einerſeits das Intereſſe des Umfanges (der Allgemeinheit) in Anſehung der Gattungen, andererſeits des Inhalts (der Beſtimmtheit), in Abſicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verſtand im erſteren Falle zwar viel unter ſeinen Begriffen, im zweyten aber deſto mehr in denſelben denkt. Auch äuſſert ſich dieſes

an der ſehr verſchiedenen Denkungsart der Naturforſcher, deren einige (die vorzüglich ſpeculativ ſind), der Ungleichartigkeit gleichſam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen, die anderen (vorzüglich empiriſche Köpfe) die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannigfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daß man beynahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen.

Dieſer letzteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logiſches Princip zum Grunde, welches die ſyſtematiſche Vollſtändigkeit aller Erkenntniſſe zur Abſicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten ſeyn mag, herabſteige, und auf ſolche Weiſe dem Syſtem Ausbreitung, wie im erſteren Falle, da ich zur Gattung aufſteige, Einfalt zu verſchaffen ſuche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, iſt eben ſo wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kann, zu erſehen, wie weit die Theilung derſelben gehen könne. Daher jede Gattung verſchiedene Arten, dieſe aber verſchiedene Unterarten erfodert, und, da keine der letzteren ſtatt findet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als conceptus communis) hätte, ſo verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterſte an ſich ſelbſt angeſehen werde, weil, da ſie doch immer ein Begriff iſt, der nur das, was verſchiedenen Dingen gemein iſt, in ſich enthält, dieſer nicht durchgängig beſtimmt, mithin auch nicht

zu-

zunächſt auf ein Individuum bezogen ſeyn könne, folglich jederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten, unter ſich enthalten müſſe. Dieſes Geſetz der Specification könnte ſo ausgedrückt werden: entium varietates non temere eſſe minuendas.

Man ſieht aber leicht, daß auch dieſes logiſche Geſetz ohne Sinn und Anwendung ſeyn würde, läge nicht ein transſcendentales Geſetz der Specification zum Grunde, welches zwar freylich nicht von den Dingen, die unſere Gegenſtände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Anſehung der Verſchiedenheiten fodert; denn dazu giebt das logiſche Princip, als welches lediglich die Unbeſtimmtheit der logiſchen Sphäre in Anſehung der möglichen Eintheilung behauptet, keinen Anlaß; aber dennoch dem Verſtande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten, und zu jeder Verſchiedenheit kleinere Verſchiedenheiten zu ſuchen. Denn, würde es keine niedere Begriffe geben, ſo gäbe es auch keine höhere. Nun erkennt der Verſtand alles nur durch Begriffe: folglich, ſo weit er in der Eintheilung reicht, niemals durch bloße Anſchauung, ſondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkenntniß der Erſcheinungen in ihrer durchgängigen Beſtimmung (welche nur durch Verſtand möglich iſt) fodert eine unaufhörliche fortzuſetzende Specification ſeiner Begriffe, und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verſchiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art, und noch mehr dem der Gattung, abſtrahirt worden.

Auch

Auch kann dieſes Geſetz der Specification nicht von der Erfahrung entlehnt ſeyn; denn dieſe kann keine ſo weit gehende Eröffnungen geben. Die empiriſche Specification bleibt in der Unterſcheidung des Mannigfaltigen bald ſtehen, wenn ſie nicht durch das ſchon vorhergehende transſcendentale Geſetz der Specification, als ein Princip der Vernunft, geleitet worden, ſolche zu ſuchen, und ſie noch immer zu vermuthen, wenn ſie ſich gleich nicht den Sinnen offenbaret. Daß abſorbirende Erden nach verſchiedener Art (Kalk- und muriatiſche Erden) ſeyn, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verſtande es zur Aufgabe machte, die Verſchiedenheit zu ſuchen, indem ſie die Natur ſo reichhaltig vorausſetzte, ſie zu vermuthen. Denn wir haben eben ſowohl nur unter Vorausſetzung der Verſchiedenheiten in der Natur Verſtand, als unter der Bedingung, daß ihre Objecte Gleichartigkeit an ſich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zuſammengefaßt werden kann, den Gebrauch dieſes Begriffs, und die Beſchäftigung des Verſtandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet alſo dem Verſtande ſein Feld, 1. durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. durch einen Grundſatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die ſyſtematiſche Einheit zu vollenden, fügt ſie 3. noch ein Geſetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer jeden

Art

Art zu jeder anderen durch ſtufenartiges Wachsthum der Verſchiedenheit gebietet. Wir können ſie die Principien der Homogeneität, der Specification und der Continuität der Formen nennen. Das letztere entſpringt dadurch, daß man die zwey erſteren vereinigt, nachdem man, ſowohl im Aufſteigen zu höheren Gattungen, als im Herabſteigen zu niederen Arten, den ſyſtematiſchen Zuſammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdenn ſind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil ſie insgeſammt durch alle Grade der erweiterten Beſtimmung von einer einzigen oberſten Gattung abſtammen.

Man kann ſich die ſyſtematiſche Einheit unter den drey logiſchen Principien auf folgende Art ſinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt anſehen, der, als der Standpunct eines Zuſchauers, ſeinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demſelben können vorgeſtellet und gleichſam überſchauet werden. Innerhalb dieſem Horizonte muß eine Menge von Puncten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum ſeinen engeren Geſichtskreis hat; d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specification, und der logiſche Horizont beſteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Puncten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verſchiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben ſo viel Begriffen beſtimmt werden, läßt ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont, daraus man ſie insgeſamt als aus einem Mittelpuncte überſchauet,

gezo-

gezogen denken, welcher die höhere Gattung iſt, bis endlich die höchſte Gattung der allgemeine und wahre Horizont iſt, der aus dem Standpuncte des höchſten Begriffs beſtimmt wird, und alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten, unter ſich befaßt.

Zu dieſem höchſten Standpuncte führt mich das Geſetz der Homogenität, zu allen niedrigen und deren größten Varietät das Geſetz der Specification. Da aber auf ſolche Weiſe in dem ganzen Umfange aller möglichen Begriffe nichts leeres iſt, und auſſer demſelben nichts angetroffen werden kann, ſo entſpringt aus der Vorausſetzung jenes allgemeinen Geſichtskreiſes und der durchgängigen Eintheilung deſſelben der Grundſatz: non datur vacuum formarum, d. i. es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt und von einander (durch einen leeren Zwiſchenraum) getrennet wären, ſondern alle mannigfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung; und aus dieſem Grundſatze deſſen unmittelbare Folge: datur continuum formarum, d. i. alle Verſchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleinere Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kann; mit einem Worte, es giebt keine Arten oder Unterarten, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächſten wären, ſondern es ſind noch immer Zwiſchenarten möglich, deren Unterſchied von der erſten

und

und zweyten kleiner iſt, als dieſer ihr Unterſchied von einander.

Das erſte Geſetz alſo verhütet die Ausſchweifung in die Mannigfaltigkeit verſchiedener urſprünglichen Gattungen, und empfiehlt die Gleichartigkeit; das zweyte ſchränkt dagegen dieſe Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein, und gebietet Unterſcheidung der Unterarten, bevor man ſich mit ſeinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt jene beyde, indem ſie bey der höchſten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den ſtufenartigen Uebergang von einer Species zur anderen vorſchreibt, welches eine Art von Verwandtſchaft der verſchiedenen Zweige anzeigt, in ſo fern ſie insgeſammt aus einem Stamme entſproſſen ſind.

Dieſes logiſche Geſetz des continui ſpecierum (formarum logicarum) ſetzt aber ein transſcendentales voraus (lex continui in natura), ohne welches der Gebrauch des Verſtandes durch jene Vorſchrift nur irre geleitet werden würde, in dem ſie vielleicht einen der Natur gerade entgegengeſetzten Weg nehmen würde. Es muß alſo dieſes Geſetz auf reinen transſcendentalen und nicht empiriſchen Gründen beruhen. Denn in dem letzteren Falle würde es ſpäter kommen, als die Syſteme; es hat aber eigentlich das Syſtematiſche der Naturerkenntniß zuerſt hervorgebracht. Es ſind hinter dieſen Geſetzen auch nicht etwa Abſichten auf eine mit ihnen, als bloßen Verſuchen, anzuſtellende Probe verborgen, obwohl freylich dieſer Zu-

ſammenhang, wo er zutrifft, einen mächtigen Grund ab- giebt, die hypothetiſch ausgedachte Einheit für gegründet zu halten, und ſie alſo auch in dieſer Abſicht ihren Nutzen haben, ſondern man ſieht es ihnen deutlich an, daß ſie die Sparſamkeit der Grundurſachen, die Mannigfaltigkeit der Wirkungen, und eine daher rührende Verwandtſchaft der Glieder der Natur an ſich ſelbſt für vernunftmäßig und der Natur angemeſſen urtheilen, und dieſe Grundſätze alſo direct und nicht bloß als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bey ſich führen.

Man ſiehet aber leicht, daß dieſe Continuität der Formen eine bloße Idee ſey, der ein congruirender Ge- genſtand in der Erfahrung gar nicht aufgewieſen werden kann, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt ſind, und daher an ſich ein quan- tum discretum ausmachen müſſen, und, wenn der ſtufen- artige Fortgang in der Verwandſchaft derſelben continuir- lich wäre, ſie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwiſchen- glieder, die innerhalb zweyer gegebenen Arten lägen, ent- halten müßte, welches unmöglich iſt: ſondern auch, weil wir von dieſem Geſetz gar keinen beſtimmten empiriſchen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das gering- ſte Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verſchiedenheit zu ſuchen, ſondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir ſie zu ſuchen haben.

Wenn wir die jetzt angeführten Principien ihrer Ordnung nach verſetzen, um ſie dem Erfahrungsgebrauch gemäß zu ſtellen, ſo würden die Principien der ſyſtematiſchen Einheit etwa ſo ſtehen: Mannigfaltigkeit, Verwandtſchaft und Einheit, jede derſelben aber als Ideen im höchſten Grade ihrer Vollſtändigkeit genommen. Die Vernunft ſetzt die Verſtandeserkenntniſſe voraus, die zunächſt auf Erfahrung angewandt werden, und ſucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kann. Die Verwandtſchaft des Mannigfaltigen, unbeſchadet ſeiner Verſchiedenheit, unter einem Princip der Einheit, betrifft nicht bloß die Dinge, ſondern weit mehr noch die bloßen Eigenſchaften und Kräfte der Dinge. Daher, wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als *kreisförmig* gegeben iſt, und wir finden Verſchiedenheiten, ſo vermuthen wir ſie in demjenigen, was den Cirkel nach einem beſtändigen Geſetze durch alle unendliche Zwiſchengrade, zu einer dieſer abweichenden Umläufe abändern kann, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Cirkel ſind, werden etwa deſſen Eigenſchaften mehr oder weniger nahe kommen, und fallen auf die Ellipſe. Die Cometen zeigen eine noch größere Verſchiedenheit ihrer Bahnen, da ſie (ſo weit Beobachtung reicht) nicht einmal im Kreiſe zurückkehren; allein wir rathen auf einen paraboliſchen Lauf, der doch mit der Ellipſis verwandt iſt, und, wenn die lange Achſe der letzteren, ſehr weit geſtreckt iſt, in allen unſeren

Beob-

Beobachtungen von ihr nicht unterſchieden werden kann. So kommen wir, nach Anleitung jener Principien, auf Einheit der Gattungen dieſer Bahnen in ihrer Geſtalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Urſache aller Geſetze ihrer Bewegung (die Gravitation), von da wir nachher unſere Eroberungen ausdehnen, und auch alle Varietäten und ſcheinbare Abweichungen von jenen Regeln aus demſelben Princip zu erklären ſuchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung jemals beſtätigen kann, nämlich, uns nach den Regeln der Verwandtſchaft ſelbſt hyperboliſche Cometenbahnen zu denken, in welchen dieſe Körper ganz und gar unſere Sonnenwelt verlaſſen, und, indem ſie von Sonne zu Sonne gehen, die entfernteren Theile eines für uns unbegrenzten Weltſyſtems, das durch eine und dieſelbe bewegende Kraft zuſammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.

Was bey dieſen Principien merkwürdig iſt, und uns auch allein beſchäfftigt, iſt dieſes: daß ſie transſcendental zu ſeyn ſcheinen, und, ob ſie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichſam aſymptotiſch, d. i. bloß annähernd folgen kann, ohne ſie jemals zu erreichen, ſie gleichwohl, als ſynthetiſche Sätze a priori, objective, aber unbeſtimmte Gültigkeit haben, und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derſelben, als heuriſtiſche Grundſätze, mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne daß man doch eine transſcendentale Deduction der-

ſelben zu Stande bringen kann, welches, wie oben bewieſen worden, in Anſehung der Ideen jederzeit unmöglich iſt.

Wir haben in der transſcendentalen Analytik unter den Grundſätzen des Verſtandes die dynamiſche, als bloß regulative Principien der Anſchauung, von den mathematiſchen, die in Anſehung der letzteren conſtitutiv ſind, unterſchieden. Dieſem ungeachtet ſind gedachte dynamiſche Geſetze allerdings conſtitutiv in Anſehung der Erfahrung, indem ſie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung ſtatt findet, a priori möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Anſehung der empiriſchen Begriffe conſtitutiv ſeyn, weil ihnen kein correſpondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und ſie alſo keinen Gegenſtand in concreto haben können. Wenn ich nun von einem ſolchen empiriſchen Gebrauch derſelben, als conſtitutiver Grundſätze, abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch, und mit demſelben einige objective Gültigkeit ſichern, und was kann derſelbe für Bedeutung haben?

Der Verſtand macht für die Vernunft eben ſo einen Gegenſtand aus, als die Sinnlichkeit für den Verſtand. Die Einheit aller möglichen empiriſchen Verſtandeshandlungen ſyſtematiſch zu machen, iſt ein Geſchäfte der Vernunft, ſo wie der Verſtand das Mannigfaltige der Erſcheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empiriſche Geſetze bringt. Die Verſtandeshandlungen aber, ohne Schemate der Sinnlichkeit, ſind unbeſtimmt; eben ſo iſt die Ver-

nunfteinheit auch in Anſehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit, der Verſtand ſeine Begriffe ſyſtematiſch verbinden ſoll, an ſich ſelbſt unbeſtimmt. Allein, obgleich für die durchgängige ſyſtematiſche Einheit aller Verſtandesbegriffe kein Schema in der Anſchauung ausfündig gemacht werden kann, ſo kann und muß doch ein Analogon eines ſolchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verſtandeserkenntniß in einem Princip iſt. Denn das Größeſte und Abſolutvollſtändige läßt ſich beſtimmt gedenken, weil alle reſtringirende Bedingungen, welche unbeſtimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelaſſen werden. Alſo iſt die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterſchiede, daß die Anwendung der Verſtandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben ſo eine Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt iſt (wie bey der Anwendung der Categorien auf ihre ſinnliche Schemate), ſondern nur eine Regel oder Princip der ſyſtematiſchen Einheit alles Verſtandesgebrauchs. Da nun jeder Grundſatz, der dem Verſtande durchgängige Einheit ſeines Gebrauchs a priori feſtſetzt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenſtande der Erfahrung gilt: ſo werden die Grundſätze der reinen Vernunft auch in Anſehung dieſes letzteren objective Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu beſtimmen, ſondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empiriſche und beſtimmte

Erfahrungsgebrauch des Verſtandes mit ſich ſelbſt durchgängig und zuſammenſtimmend werden kann, dadurch, daß er mit dem Princip der durchgängigen Einheit, ſo viel als möglich, in Zuſammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird.

Ich nenne alle ſubjective Grundſätze, die nicht von der Beſchaffenheit des Objects, ſondern dem Intereſſe der Vernunft, in Anſehung einer gewiſſen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniß dieſes Objects hergenommen ſind, Maximen der Vernunft. So giebt es Maximen der ſpeculativen Vernunft, die lediglich auf dem ſpeculativen Intereſſe derſelben beruhen, ob es zwar ſcheinen mag, ſie wären objective Principien.

Wenn bloß regulative Grundſätze als conſtitutiv betrachtet werden, ſo können ſie als objective Principien widerſtreitend ſeyn; betrachtet man ſie aber bloß als Maximen, ſo iſt kein wahrer Widerſtreit, ſondern bloß ein verſchiedenes Intereſſe der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verurſacht. In der That hat die Vernunft nur ein einiges Intereſſe und der Streit ihrer Maximen iſt nur eine Verſchiedenheit und wechſelſeitige Einſchränkung der Methoden, dieſem Intereſſe ein Genüge zu thun.

Auf ſolche Weiſe vermag bey dieſem Vernünftler mehr das Intereſſe der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der Specification), bey jenem aber das Intereſſe der Einheit (nach dem Princip der Aggregation). Ein jeder

derſelben glaubt ſein Urtheil aus der Einſicht des Objects zu haben, und gründet es doch lediglich auf der größeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beyden Grundſätzen, deren keine auf objectiven Gründen beruht, ſondern nur auf dem Vernunftintereſſe, und die daher beſſer Maximen als Principien genannt werden könnten. Wenn ich einſehende Männer mit einander wegen der Characteriſtik der Menſchen, der Thiere oder Pflanzen, ja ſelbſt der Körper des Mineralreichs im Streite ſehe, da die einen z. B. beſondere und in der Abſtammung gegründete Volkscharactere, oder auch entſchiedene und erbliche Unterſchiede der Familien, Racen u. ſ. w. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf ſetzen, daß die Natur in dieſem Stücke ganz und gar einerley Anlagen gemacht habe, und aller Unterſchied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe, ſo darf ich nur die Beſchaffenheit des Gegenſtandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er für beyde viel zu tief verborgen liege, als daß ſie aus Einſicht in die Natur des Objects ſprechen könnten. Es iſt nichts anderes, als das zwiefache Intereſſe der Vernunft, davon dieſer Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt, oder auch affectirt, mithin die Verſchiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit, oder der Natureinheit, welche ſich gar wohl vereinigen laſſen, aber ſo lange ſie für objective Einſichten gehalten werden, nicht allein Streit, ſondern auch Hinderniſſe veranlaſſen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das

ſtreitige Intereſſe zu vereinigen, und die Vernunft hierüber zufrieden zu ſtellen.

Eben ſo iſt es mit der Behauptung oder Anfechtung des ſo berufenen, von Leibnitz in Gang gebrachten und durch Bonnet treflich aufgeſtutzten Geſetzes der continuirlichen Stufenleiter der Geſchöpfe bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Intereſſe der Vernunft beruhenden Grundſatzes der Affinität iſt; denn Beobachtung und Einſicht in die Einrichtung der Natur konnte es gar nicht als objective Behauptung an die Hand geben. Die Sproſſen einer ſolchen Leiter, ſo wie ſie uns Erfahrung angeben kann, ſtehen viel zu weit aus einander, und unſere vermeintlich kleine Unterſchiede ſind gemeiniglich in der Natur ſelbſt ſo weite Klüfte, daß auf ſolche Beobachtungen (vornehmlich bey einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht ſeyn muß, gewiſſe Aehnlichkeiten und Annäherungen zu finden,) als Abſichten der Natur gar nichts zu rechnen iſt. Dagegen iſt die Methode, nach einem ſolchen Princip Ordnung in der Natur aufzuſuchen, und die Maxime, eine ſolche, obzwar unbeſtimmt, wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzuſehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft; welches aber, als ein ſolches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleichkommen könnte, doch ohne etwas zu beſtimmen, ſondern ihr nur zur ſyſtematiſchen Einheit den Weg vorzuzeichnen.

Von

Von der Endabſicht der natürlichen Dialectik der menſchlichen Vernunft.

Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an ſich ſelbſt dialectiſch ſeyn, ſondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entſpringt; denn ſie ſind uns durch die Natur unſerer Vernunft aufgegeben, und dieſer oberſte Gerichtshof aller Rechte und Anſprüche unſerer Speculation kann unmöglich ſelbſt urſprüngliche Täuſchungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden ſie alſo ihre gute und zweckmäßige Beſtimmung in der Naturanlage unſerer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler ſchreyt aber, wie gewöhnlich über Ungereimtheit und Widerſprüche, und ſchmähet auf die Regierung, in deren innerſte Plane er nicht zu dringen vermag, deren wohlthätigen Einflüſſen er auch ſelbſt ſeine Erhaltung und ſo gar die Cultur verdanken ſollte, die ihn in den Stand ſetzt, ſie zu tadeln und zu verurtheilen.

Man kann ſich eines Begriffs a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne ſeine transſcendentale Deduction zu Stande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verſtatten zwar keine Deduction von der Art, als die Categorien; ſollen ſie aber im mindeſten einige, wenn auch nur unbeſtimmte, objective Gültigkeit haben, und nicht bloß leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorſtellen,

 ſo

ſo muß durchaus eine Deduction derſelben möglich ſeyn, geſetzt, daß ſie auch von derjenigen weit abwiche, die man mit den Categorien vornehmen kann. Das iſt die Vollendung des critiſchen Geſchäfftes der reinen Vernunft, und dieſes wollen wir jetzt übernehmen.

Es iſt ein großer Unterſchied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenſtand ſchlechthin, oder nur als ein Gegenſtand in der Idee gegeben wird. In dem erſteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenſtand zu beſtimmen; im zweyten iſt es wirklich nur ein Schema, dem direct kein Gegenſtand, auch nicht einmal hypothetiſch zugegeben wird, ſondern welches nur dazu dient, um andere Gegenſtände, vermittelſt der Beziehung auf dieſe Idee, nach ihrer ſyſtematiſchen Einheit, mithin indirect uns vorzuſtellen. So ſage ich, der Begriff einer *höchſten Intelligenz* iſt eine bloße Idee, d. i. ſeine objective Realität ſoll nicht darin beſtehen, daß er ſich geradezu auf einen Gegenſtand bezieht (denn in ſolcher Bedeutung würden wir ſeine objective Gültigkeit nicht rechtfertigen können), ſondern er iſt nur ein nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte ſyſtematiſche Einheit im empiriſchen Gebrauche unſerer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenſtand der Erfahrung gleichſam von dem eingebildeten Gegenſtande dieſer Idee, als ſeinem Grunde, oder Urſache, ableitet. Alsdenn heißt es z. B. die Dinge der Welt müſſen

ſo

ſo betrachtet werden, als ob ſie von einer höchſten Intelligenz ihr Daſeyn hätten. Auf ſolche Weiſe iſt die Idee eigentlich nur ein heuriſtiſcher und nicht oſtenſiver Begriff, und zeigt an, nicht wie ein Gegenſtand beſchaffen iſt, ſondern wie wir, unter der Leitung deſſelben, die Beſchaffenheit und Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt ſuchen ſollen. Wenn man nun zeigen kann, daß, obgleich die dreyerley transſcendentalen Ideen (pſychologiſche, cosmologiſche, und theologiſche) direct auf keinen ihnen correſpondirenden Gegenſtand und deſſen Beſtimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft unter Vorausſetzung eines ſolchen Gegenſtandes in der Idee auf ſyſtematiſche Einheit führen und die Erfahrungserkenntniß jederzeit erweitern, niemals aber derſelben zuwider ſeyn können: ſo iſt es eine nothwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieſes iſt die transſcendentale Deduction aller Ideen der ſpeculativen Vernunft, nicht als conſtitutiver Principien der Erweiterung unſerer Erkenntniß über mehr Gegenſtände, als Erfahrung geben kann, ſondern als regulativer Principien der ſyſtematiſchen Einheit des Mannigfaltigen der empiriſchen Erkenntniß überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne ſolche Ideen durch den bloßen Gebrauch der Verſtandesgrundſätze geſchehen könnte.

Ich will dieſes deutlicher machen. Wir wollen den genannten Ideen als Principien zu Folge erſtlich (in der Pſychologie) alle Erſcheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unſeres Gemüths an dem Leitfaden der inneren Erfahrung ſo verknüpfen, als ob daſſelbe eine einfache Subſtanz wäre, die, mit perſönlicher Identität, beharrlich (wenigſtens im Leben) exiſtirt, indeſſen daß ihre Zuſtände, zu welcher die des Körpers nur als äußere Bedingungen gehören, continuirlich wechſeln. Wir müſſen zweytens (in der Cosmologie) die Bedingungen, der inneren ſowohl als der äußeren Naturerſcheinungen, in einer ſolchen nirgend zu vollendenden Unterſuchung verfolgen, als ob dieſelbe an ſich unendlich und ohne ein erſtes oder oberſtes Glied ſey, obgleich wir darum, außerhalb aller Erſcheinungen, die bloß intelligibelen erſten Gründe derſelben nicht leugnen, aber ſie doch niemals in den Zuſammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir ſie gar nicht kennen. Endlich und drittens müſſen wir (in Anſehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zuſammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, ſo betrachten, als ob dieſe eine abſolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Sinnenwelt ſelbſt) einen einzigen oberſten und allgenugſamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichſam ſelbſtſtändige urſprüngliche und ſchöpferiſche Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen

empi-

empiriſchen Gebrauch unſerer Vernunft in ſeiner größten Erweiterung ſo richten, als ob die Gegenſtände ſelbſt aus jenem Urbilde aller Vernunft entſprungen wären: das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Subſtanz die innern Erſcheinungen der Seele, ſondern nach der Idee eines einfachen Weſens jene von einander ableiten; nicht von einer höchſten Intelligenz die Weltordnung und ſyſtematiſche Einheit derſelben ableiten, ſondern von der Idee einer höchſtweiſen Urſache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bey der Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am beſten zu brauchen ſey.

Nun iſt nicht das Mindeſte, was uns hindert, dieſe Ideen auch als objectiv und hypoſtatiſch anzunehmen, außer allein die cosmologiſche, wo die Vernunft auf eine Antinomie ſtößt, wenn ſie ſolche zu Stande bringen will (die pſychologiſche und theologiſche enthalten dergleichen gar nicht). Denn ein Widerſpruch iſt in ihnen nicht, wie ſollte uns daher jemand ihre objective Realität beſtreiten können, da er von ihrer Möglichkeit eben ſo wenig weiß, um ſie zu verneinen, als wir, um ſie zu bejahen. Gleichwohl iſts, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daß keine poſitive Hinderniß dawider iſt, und es kann uns nicht erlaubt ſeyn, Gedankenweſen, welche alle unſere Begriffe überſteigen, obgleich keinem widerſprechen, auf den bloßen Credit der ihr Geſchäfte gern vollendenden ſpeculativen Vernunft, als wirkliche und beſtimmte Gegenſtände einzu-

füh-

führen. Alſo ſollen ſie an ſich ſelbſt nicht angenommen werden, ſondern nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Princips der ſyſtematiſchen Einheit aller Naturerkenntniß, gelten, mithin ſollen ſie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als ſolche an ſich ſelbſt zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenſtande der Idee die Bedingungen auf, welche unſeren Verſtandesbegriff einſchränken, die aber es auch allein möglich machen, daß wir von irgend einem Dinge einen beſtimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an ſich ſelbſt ſey, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniß zu dem Inbegriffe der Erſcheinungen denken, das demjenigen analogiſch iſt, welches die Erſcheinungen unter einander haben.

Wenn wir demnach ſolche idealiſche Weſen annehmen, ſo erweitern wir eigentlich nicht unſre Erkenntniß über die Objecte möglicher Erfahrung, ſondern nur die empiriſche Einheit der letzteren, durch die ſyſtematiſche Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt, welche mithin nicht als conſtitutives, ſondern bloß als regulatives Princip gilt. Denn, daß wir ein der Idee correſpondirendes Ding, ein Etwas, oder wirkliches Weſen ſetzen, dadurch iſt nicht geſagt, wir wollen unſere Erkenntniß der Dinge mit transſcendentalen Begriffen erweitern; denn dieſes Weſen wird nur in der Idee und nicht an ſich ſelbſt zum Grunde gelegt, mithin nur um die ſyſtematiſche Einheit

heit auszudrücken, die uns zur Richtſchnur des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft dienen ſoll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieſer Einheit, oder die innere Eigenſchaft eines ſolchen Weſens ſey, auf welchem, als Urſache ſie beruhe.

So iſt der transſcendentale und einzige beſtimmte Begriff, den uns die bloß ſpeculative Vernunft von Gott giebt, im genaueſten Verſtande deiſtiſch, d. i. die Vernunft giebt nicht einmal die objective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs, ſondern nur die Idee von etwas an die Hand, worauf alle empiriſche Realität ihre höchſte und nothwendige Einheit gründet, und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Subſtanz, welche nach Vernunftgeſetzen die Urſache aller Dinge ſey, denken können, wo fern wir es ja unternehmen, es überall als einen beſonderen Gegenſtand zu denken, und nicht lieber, mit der bloßen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überſchwenglich für den menſchlichen Verſtand, bey Seite ſetzen wollen, welches aber mit der Abſicht einer vollkommenen ſyſtematiſchen Einheit in unſerem Erkenntniß, der wenigſtens die Vernunft keine Schranken ſetzt, nicht zuſammen beſtehen kann.

Daher geſchiehts nun, daß, wenn ich ein göttliches Weſen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit ſeiner höchſten Vollkommenheit, noch der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns, den mindeſten Begriff habe,

aber

aber alsdenn doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge thun kann, und der Vernunft die vollkommenſte Befriedigung in Anſehung der nachzuforſchenden größten Einheit in ihrem empiriſchen Gebrauche, aber nicht in Anſehung dieſer Vorausſetzung ſelbſt, verſchaffen kann; welches beweiſet, daß ihr ſpeculatives Intereſſe und nicht ihre Einſicht ſie berechtige, von einem Puncte, der ſo weit über ihre Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenſtände in einem vollſtändigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt ſich nun ein Unterſchied der Denkungsart, bey einer und derſelben Vorausſetzung, der ziemlich ſubtil, aber gleichwohl in der Transſcendentalphiloſophie von großer Wichtigkeit iſt. Ich kann genugſamen Grund *haben*, etwas realitiv anzunehmen (ſuppoſitio relativa), ohne doch befugt zu ſeyn, es ſchlechthin anzunehmen (ſuppoſitio abſoluta). Dieſe Unterſcheidung trifft zu, wenn es bloß um ein regulatives Princip zu thun iſt, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an ſich ſelbſt, aber nicht den Quell derſelben erkennen, und dazu wir einen oberſten Grund bloß in der Abſicht annehmen, um deſto beſtimmter die Allgemeinheit des Princips zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Weſen als exiſtirend denke, das einer bloßen und zwar transſcendentalen Idee correſpondirt. Denn, da kann ich das Daſeyn dieſes Dinges niemals an ſich ſelbſt annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend

einen

einen Gegenſtand beſtimmt denken kann, dazu gelangen, und die Bedingungen der objectiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee ſelbſt ausgeſchloſſen ſind. Die Begriffe der Realität, der Subſtanz, der Cauſalität, ſelbſt die der Nothwendigkeit im Daſeyn, haben, außer dem Gebrauche, da ſie die empiriſche Erkenntniß eines Gegenſtandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Object beſtimmete. Sie können alſo zwar zu Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Weltganzen ſelbſt gebraucht werden, weil dieſer Erklärungsgrund außerhalb der Welt und mithin kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung ſeyn müßte. Nun kann ich gleichwohl ein ſolches unbegreifliches Weſen, den Gegenſtand einer bloßen Idee relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an ſich ſelbſt, annehmen. Denn, wenn dem größtmöglichen empiriſchen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der ſyſtematiſchvollſtändigen Einheit, von der ich bald beſtimmter reden werde) zum Grunde liegt, die an ſich ſelbſt niemals adäquat in der Erfahrung kann dargeſtellt werden, ob ſie gleich, um die empiriſche Einheit dem höchſtmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich nothwendig iſt, ſo werde ich nicht allein befugt, ſondern auch genöthigt ſeyn, dieſe Idee zu realiſiren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenſtand zu ſetzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an ſich ſelbſt gar nicht kenne, und dem ich nur, als einem Grunde jeder ſyſtematiſchen Einheit, in Beziehung auf dieſe letztere ſolche Eigenſchaften gebe,

 als

als den Verſtandesbegriffen im empiriſchen Gebrauche analogiſch ſind. Ich werde mir alſo nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Subſtanzen, der Cauſalität und der Nothwendigkeit, ein Weſen denken, das alles dieſes in der höchſten Vollkommenheit beſitzt, und, indem dieſe Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieſes Weſen als ſelbſtſtändige Vernunft, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit, Urſache vom Weltganzen iſt, denken können, ſo daß ich alle, die Idee einſchränkende, Bedingungen weglaſſe, lediglich um, unter dem Schutze eines ſolchen Urgrundes, ſyſtematiſche Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen, und, vermittelſt derſelben, den größtmöglichen empiriſchen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen ſo anſehe, als ob ſie Anordnungen einer höchſten Vernunft wären, von der die unſrige ein ſchwaches Nachbild iſt. Ich denke mir alsdenn dieſes höchſte Weſen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben, da ich aber auch jene transſcendentale Vorausſetzung zu keinem andern als relativen Gebrauch habe, nämlich, daß ſie das Subſtratum der größtmöglichen Erfahrungseinheit abgeben ſolle, ſo darf ich ein Weſen, das ich von der Welt unterſcheide, ganz wohl durch Eigenſchaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich verlange keinesweges, und bin auch nicht befugt es zu verlangen, dieſen Gegenſtand meiner Idee, nach dem, was er an ſich ſeyn mag, zu erkennen; denn dazu habe ich keine Be-

griffe,

griffe, und ſelbſt die Begriffe von Realität, Subſtanz, Cauſalität, ja ſo gar der Nothwendigkeit im Daſeyn, verliehren alle Bedeutung, und ſind leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt, wenn ich mich außer dem Felde der Sinne damit hinauswage. Ich denke mir nur die Relation eines mir an ſich ganz unbekannten Weſens zur größten ſyſtematiſchen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des größtmöglichen empiriſchen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

Werfen wir unſeren Blick nun auf den transſcendentalen Gegenſtand unſerer Idee, ſo ſehen wir, daß wir ſeine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Subſtanz, Cauſalität ꝛc. an ſich ſelbſt nicht vorausſetzen können, weil dieſe Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterſchieden iſt, nicht die mindeſte Anwendung haben. Alſo iſt die Suppoſition der Vernunft von einem höchſten Weſen, als oberſter Urſache, bloß relativ, zum Behuf der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an ſich ſey, keinen Begriff haben. Hiedurch erklärt ſich auch, woher wir zwar in Beziehung auf das, was exiſtirend den Sinnen gegeben iſt, der Idee eines an ſich nothwendigen Urweſens bedürfen, niemals aber von dieſem und ſeiner abſoluten Nothwendigkeit den mindeſten Begriff haben können.

Nunmehr können wir das Reſultat der ganzen transſcendentalen Dialectik deutlich vor Augen ſtellen, und die

Endabſicht der Ideen der reinen Vernunft, die nur durch Mißverſtand der Unbehutſamkeit dialectiſch werden, genau beſtimmen. Die reine Vernunft iſt in der That mit nichts als ſich ſelbſt beſchäfftigt, und kann auch kein anderes Geſchäffte haben, weil ihr nicht die Gegenſtände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, ſondern die Verſtandeserkenntniſſe zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zuſammenhanges in einem Princip gegeben werden. Die Vernunfteinheit iſt die Einheit des Syſtems, und dieſe ſyſtematiſche Einheit dient der Vernunft nicht objectiv zu einem Grundſatze, um ſie über die Gegenſtände, ſondern ſubjectiv als Maxime, um ſie über alles mögliche, empiriſche Erkenntniß der Gegenſtände zu verbreiten. Gleichwohl befördert der ſyſtematiſche Zuſammenhang, den die Vernunft dem empiriſchen Verſtandesgebrauche geben kann, nicht allein deſſen Ausbreitung, ſondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit deſſelben, und das Principium einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit iſt auch objectiv, aber auf unbeſtimmte Art (principium vagum), nicht als conſtitutives Princip, um etwas in Anſehung ſeines directen Gegenſtandes zu beſtimmen, ſondern um, als bloß regulativer Grundſatz und Maxime, den empiriſchen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verſtand nicht kennt, ins Unendliche (Unbeſtimmte) zu befördern und zu befeſtigen, ohne dabey jemals den Geſetzen des empiriſchen Gebrauchs im Mindeſten zuwider zu ſeyn.

Die

Die Vernunft kann aber dieſe ſyſtematiſche Einheit nicht anders denken, als daß ſie ihrer Idee zugleich einen Gegenſtand giebt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kann; denn Erfahrung giebt niemals ein Beyſpiel vollkommener ſyſtematiſcher Einheit. Dieſes Vernunftweſen (ens rationis ratiocinatae) iſt nun zwar eine bloße Idee, und wird alſo nicht ſchlechthin und an ſich ſelbſt als etwas Wirkliches angenommen, ſondern nur problematiſch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verſtandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt ſo anzuſehen, als ob ſie in dieſem Vernunftweſen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Abſicht, um darauf die ſyſtematiſche Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empiriſchen Verſtandeserkenntniß aber auf alle Weiſe beförderlich und ihr gleichwohl niemals hinderlich ſeyn kann.

Man verkennet ſogleich die Bedeutung dieſer Idee, wenn man ſie für die Behauptung, oder auch nur die Vorausſetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der ſyſtematiſchen Weltverfaſſung zuzuſchreiben gedächte; vielmehr läßt man es gänzlich unausgemacht, was der unſeren Begriffen ſich entziehende Grund derſelben an ſich für Beſchaffenheit habe, und ſetzet ſich nur eine Idee zum Geſichtspuncte, aus welchem einzig und allein man jene, der Vernunft ſo weſentliche und dem Verſtande ſo heilſame, Einheit verbreiten kann; mit einem Worte:

dieſes transſcendentale Ding iſt bloß das Schema jenes regulativen Princips, wodurch die Vernunft, ſo viel an ihr iſt, ſyſtematiſche Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

Das erſte Object einer ſolchen Idee bin ich ſelbſt, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenſchaften, mit denen ein denkend Weſen an ſich exiſtirt, aufſuchen, ſo muß ich die Erfahrung befragen, und ſelbſt von allen Categorien kann ich keine auf dieſen Gegenſtand anwenden, als in ſo fern das Schema derſelben in der ſinnlichen Anſchauung gegeben iſt. Hiemit gelange ich aber niemals zu einer ſyſtematiſchen Einheit aller Erſcheinungen des inneren Sinnes. Statt des Erfahrungsbegriffs alſo (von dem, was die Seele wirklich iſt), der uns nicht weit führen kann, nimmt die Vernunft den Begriff der empiriſchen Einheit alles Denkens, und macht dadurch, daß ſie dieſe Einheit unbedingt und urſprünglich denkt, aus demſelben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Subſtanz, die an ſich ſelbſt unwandelbar (perſönlich identiſch), mit andern wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinſchaft ſtehe; mit einem Worte: von einer einfachen ſelbſtſtändigen Intelligenz. Hiebey aber hat ſie nichts anders vor Augen, als Principien der ſyſtematiſchen Einheit in Erklärung der Erſcheinungen der Seele, nämlich: alle Beſtimmungen, als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, ſo viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechſel, als gehörig zu den Zuſtänden eines

eines und deſſelben beharrlichen Weſens zu betrachten, und alle Erſcheinungen im Raume, als von den Handlungen des Denkens ganz unterſchieden vorzuſtellen. Jene Einfachheit der Subſtanz ꝛc. ſollte nur das Schema zu dieſem regulativen Princip ſeyn, und wird nicht vorausgeſetzt, als ſey ſie der wirkliche Grund der Seeleneigenſchaften. Denn dieſe können auch auf ganz anderen Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, wie wir denn die Seele auch durch dieſe angenommene Prädicate eigentlich nicht an ſich ſelbſt erkennen könnten, wenn wir ſie gleich von ihr ſchlechthin wollten gelten laſſen, indem ſie eine bloße Idee ausmachen, die in concreto gar nicht vorgeſtellet werden kann. Aus einer ſolchen pſychologiſchen Idee kann nun nichts andres als Vortheil entſpringen, wenn man ſich nur hütet, ſie für etwas mehr als bloße Idee, d. i. bloß relativiſch auf den ſyſtematiſchen Vernunftgebrauch in Anſehung der Erſcheinungen unſerer Seele, gelten zu laſſen. Denn da mengen ſich keine empiriſche Geſetze körperlicher Erſcheinungen, die ganz von anderer Art ſind, in die Erklärungen deſſen, was bloß für den inneren Sinn gehöret; da werden keine windige Hypotheſen, von Erzeugung, Zerſtörung und Palingeneſie der Seelen ꝛc. zugelaſſen; alſo wird die Betrachtung dieſes Gegenſtandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenſchaften angeſtellet, überdem die Vernunftunterſuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in dieſem Subjecte, ſo weit es möglich iſt, auf ein einziges Princip hinaus zu-

führen; welches alles durch ein ſolches Schema, als ob es ein wirkliches Weſen wäre, am beſten, ja ſogar einzig und allein bewirkt wird. Die pſychologiſche Idee kann auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn, wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an ſich geiſtiger Natur ſey, ſo hätte dieſe Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen ſolchen Begriff nehme ich nicht bloß die körperliche Natur, ſondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen, zu einem ſolchen Begriffe einen Gegenſtand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, daß man ſagt, er habe einen Sinn.

Die zweyte regulative Idee der bloß ſpeculativen Vernunft iſt der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur iſt eigentlich nur das einzige gegebene Object, in Anſehung deſſen die Vernunft regulative Principien bedarf. Dieſe Natur iſt zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur. Allein zu der letzteren, um ſie ihrer inneren Möglichkeit nach zu denken, d. i. die Anwendung der Categorien auf dieſelbe zu beſtimmen, bedürfen wir keiner Idee, d. i. einer die Erfahrung überſteigenden Vorſtellung; es iſt auch keine in Anſehung derſelben möglich, weil wir darin bloß durch ſinnliche Anſchauung geleitet werden, und nicht wie in dem pſychologiſchen Grundbegriffe (Ich), welcher eine gewiſſe Form des Denkens, nämlich die Einheit deſſelben, a priori enthält. Alſo bleibt uns für die

reine

reine Vernunft nichts übrig, als Natur überhaupt, und die Vollſtändigkeit der Bedingungen in derſelben nach irgend einem Princip. Die abſolute Totalität der Reihen dieſer Bedingungen, in der Ableitung ihrer Glieder, iſt eine Idee, die zwar im empiriſchen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zu Stande kommen kann, aber doch zur Regel dient, wie wir in Anſehung derſelben verfahren ſollen, nämlich in der Erklärung gegebener Erſcheinungen (im Zurückgehen oder Aufſteigen) ſo, als ob die Reihe an ſich unendlich wäre, d. i. in indefinitum, aber wo die Vernunft ſelbſt als beſtimmende Urſache betrachtet wird (in der Freyheit), alſo bey practiſchen Principien, als ob wir nicht ein Object der Sinne, ſondern des reinen Verſtandes vor uns hätten, wo die Bedingungen nicht mehr in der Reihe der Erſcheinungen, ſondern auſſer derſelben geſetzt werden können, und die Reihe der Zuſtände angeſehen werden kann, als ob ſie ſchlechthin (durch eine intelligibele Urſache) angefangen würde; welches alles beweiſet, daß die cosmologiſchen Ideen nichts als regulative Principien, und weit davon entfernt ſind, gleichſam conſtitutiv, eine wirkliche Totalität ſolcher Reihen zu ſetzen. Das übrige kann man an ſeinem Orte unter der Antinomie der reinen Vernunft ſuchen.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine bloß relative Suppoſition eines Weſens enthält, als der einigen und allgenugſamen Urſache aller cosmologiſchen Reihen, iſt der Vernunftbegriff von Gott. Den Gegenſtand

dieſer Idee, haben wir nicht den mindeſten Grund, ſchlechthin anzunehmen (an ſich zu ſupponiren); denn was kann uns wohl dazu vermögen, oder auch nur berechtigen, ein Weſen von der höchſten Vollkommenheit, und als ſeiner Natur nach ſchlechthin nothwendig, aus deſſen bloßen Begriffe an ſich ſelbſt zu glauben, oder zu behaupten, wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche die Suppoſition allein nothwendig ſeyn kann; und da zeigt es ſich klar daß die Idee derſelben, ſo wie alle ſpeculative Ideen, nichts weiter ſagen wolle, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer ſyſtematiſchen Einheit zu betrachten, mithin als ob ſie insgeſamt aus einem einzigen allbefaſſenden Weſen, als oberſter und allgenugſamer Urſache, entſprungen wären. Hieraus iſt klar, daß die Vernunft hiebey nichts als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empiriſchen Gebrauchs zur Abſicht haben könne, niemals aber eine Erweiterung über alle Grenzen des empiriſchen Gebrauchs, folglich unter dieſer Idee kein conſtitutives Princip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege.

Die höchſte formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, iſt die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das ſpeculative Intereſſe der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie aus der Abſicht einer allerhöchſten Vernunft entſproſſen wäre. Ein ſolches Princip eröffnet nämlich unſerer

auf

auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Ausſichten, nach teleologiſchen Geſetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten ſyſtematiſchen Einheit derſelben zu gelangen. Die Vorausſetzung einer oberſten Intelligenz, als der alleinigen Urſache des Weltganzen, aber freylich bloß in der Idee, kann alſo jederzeit der Vernunft nutzen und dabey doch niemals ſchaden. Denn, wenn wir in Anſehung der Figur der Erde (der runden, doch etwas abgeplatteten *), der Gebirge und Meere ꝛc. lauter weiſe Abſichten eines Urhebers zum voraus annehmen, ſo können wir auf dieſem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Bleiben wir nun bey dieſer Vorausſetzung, als einem bloß regulativen Princip, ſo kann ſelbſt der Irrthum uns nicht ſchaden. Denn es kann allenfalls daraus nichts weiter folgen, als daß, wo wir einen teleologiſchen Zuſammenhang (nexus finalis) erwarteten, ein bloß mechaniſcher oder phyſiſcher (nexus effectivus) ange-

*) Der Vortheil, den eine kugelichte Erdgeſtalt ſchafft, iſt bekannt genug; aber wenige wiſſen, daß ihre Abplattung, als eines Sphäroids, es allein hindert, daß nicht die Hervorragungen des feſten Landes, oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge, die Achſe der Erde continuirlich und in nicht eben langer Zeit anſehnlich verrücken, wäre nicht die Aufſchwellung der Erde unter der Linie ein ſo gewaltiger Berg, den der Schwung jedes andern Berges niemals merklich aus ſeiner Lage in Anſehung der Achſe bringen kann. Und doch erklärt man dieſe weiſe Anſtalt ohne Bedenken aus dem Gleichgewicht der ehmals flüſſigen Erdmaſſe.

angetroffen werde, wodurch wir, in einem ſolchen Falle, nur eine Einheit mehr vermiſſen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empiriſchen Gebrauche verderben. Aber ſogar dieſer Querſtrich kann das Geſetz ſelbſt in allgemeiner und theologiſcher Abſicht überhaupt nicht treffen. Denn, ob zwar ein Zergliederer eines Irrthumes überführt werden kann, wenn er irgend ein Gliedmaaß eines thieriſchen Körpers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich zeigen kann, daß er daraus nicht erfolge: ſo iſt es doch gänzlich unmöglich, in einem Falle zu beweiſen, daß eine Natureinrichtung, es mag ſeyn welche es wolle, ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Phyſiologie (der Aerzte) ihre ſehr eingeſchränkte empiriſche Kenntniß von den Zwecken des Gliederbaues eines organiſchen Körpers durch einen Grundſatz, welchen bloß *reine* Vernunft eingab, ſo weit, daß man darin ganz dreiſt und zugleich mit aller Verſtändigen Einſtimmung annimmt, es habe alles an dem Thiere ſeinen Nutzen und gute Abſicht; welche Vorausſetzung, wenn ſie conſtitutiv ſeyn ſollte, viel weiter geht, als uns bisherige Beobachtung berechtigen kann; woraus denn zu erſehen iſt, daß ſie nichts als ein regulatives Princip der Vernunft ſey, um zur höchſten ſyſtematiſchen Einheit, vermittelſt der Idee der zweckmäßigen Cauſalität der oberſten Welturſache, und, als ob dieſe, als höchſte Intelligenz, nach der weiſeſten Abſicht die Urſache von allem ſey, zu gelangen.

Gehen

Gehen wir aber von dieſer Reſtriction der Idee auf den bloß regulativen Gebrauch ab, ſo wird die Vernunft auf mancherley Weiſe irre geführt, indem ſie alsdenn den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß, verläßt, und ſich über denſelben zu dem Unbegreiflichen und Unerforſchlichen hinwagt, über deſſen Höhe ſie nothwendig ſchwindlicht wird, weil ſie ſich aus dem Standpuncte deſſelben von allem mit der Erfahrung ſtimmigen Gebrauch gänzlich abgeſchnitten ſieht.

Der erſte Fehler, der daraus entſpringt, daß man die Idee eines höchſten Weſens nicht bloß regulativ, ſondern (welches der Natur einer Idee zuwider iſt) conſtitutiv braucht, iſt die faule Vernunft (ignava ratio) *). Man kann jeden Grundſatz ſo nennen, welcher macht, daß man ſeine Naturunterſuchung, wo es auch ſey, für ſchlecht-

*) So nannten die alten Dialectiker einen Trugſchluß, der ſo lautete: Wenn es dein Schickſal mit ſich bringt, du ſollſt von dieſer Krankheit geneſen, ſo wird es geſchehen, du magſt einen Arzt brauchen, oder nicht. Cicero ſagt, daß dieſe Art zu ſchließen ihren Namen daher habe, daß, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieſes iſt die Urſache, warum ich das ſophiſtiſche Argument der reinen Vernunft mit demſelben Namen belege.

ſchlechthin vollendet anſieht, und die Vernunft ſich alſo zur Ruhe begiebt, als ob ſie ihr Geſchäffte völlig ausgerichtet habe. Daher ſelbſt die pſychologiſche Idee, wenn ſie als ein conſtitutives Princip für die Erklärung der Erſcheinungen unſerer Seele, und hernach gar, zur Erweiterung unſerer Erkenntniß dieſes Subjects, noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zuſtand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar ſehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derſelben nach der Leitung der Erfahrungen ganz verdirbt und zu Grunde richtet. So erklärt der dogmatiſche Spiritualiſt die durch allen Wechſel der Zuſtände unverändert beſtehende Einheit der Perſon aus der Einheit der denkenden Subſtanz, die er in dem Ich unmittelbar wahrzunehmen glaubt, das Intereſſe, was wir an Dingen nehmen, die ſich allererſt nach unſerem Tode zutragen ſollen, aus dem Bewußtſeyn der immateriellen Natur unſeres denkenden Subjects ꝛc. und überhebt ſich aller Naturunterſuchung der Urſache dieſer unſerer inneren Erſcheinungen aus phyſiſchen Erklärungsgründen, indem er gleichſam durch den Machtſpruch einer transſcendenten Vernunft die immanenten Erkenntnißquellen der Erfahrung, zum Behuf ſeiner Gemächlichkeit, aber mit Einbuße aller Einſicht, vorbeygeht. Noch deutlicher fällt dieſe nachtheilige Folge bey dem Dogmatism unſerer Idee von einer höchſten Intelligenz und dem darauf fälſchlich gegründeten theologiſchen Syſtem der Natur (Phyſico-

theo-

theologie) in die Augen. Denn da dienen alle ſich in der Natur zeigende, oft nur von uns ſelbſt dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforſchung der Urſachen recht bequem zu machen, nämlich, anſtatt ſie in den allgemeinen Geſetzen des Mechanismus der Materie zu ſuchen, ſich geradezu auf den unerforſchlichen Rathſchluß der höchſten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdenn für vollendet anzuſehen, wenn man ſich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeinern Geſetzen, an die Hand giebt. Dieſer Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloß einige Naturſtücke, als z. B. die Vertheilung des feſten Landes, das Bauwerk deſſelben und die Beſchaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organiſation im Gewächs und Thierreiche aus dem Geſichtspuncte der Zwecke betrachten, ſondern dieſe ſyſtematiſche Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchſten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn alsdenn legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Geſetzen der Natur zum Grunde, von denen keine beſondere Einrichtung ausgenommen, ſondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der ſyſtematiſchen Einheit einer teleologiſchen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus beſtimmen, ſondern nur in Erwartung derſel-

ben

ben die phyſiſchmechaniſche Verknüpfung nach allgemeinen Geſetzen verfolgen dürfen. Denn ſo allein das Princip der zweckmäßigen Einheit den Vernunftgebrauch in Anſehung der Erfahrung jederzeit erweitern, ohne ihm in irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweyte Fehler, der aus der Mißdeutung des gedachten Princips der ſyſtematiſchen Einheit entſpringt, iſt der der verkehrten Vernunft (perverſa ratio, ὕϛερον πρότερον rationis). Die Idee der ſyſtematiſchen Einheit ſollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip ſie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgeſetzen zu ſuchen, und, ſoweit ſich etwas davon auf dem empiriſchen Wege antreffen läßt, um ſo viel auch zu glauben, daß man ſich der Vollſtändigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man ſie freylich niemals erreichen wird. Anſtatt deſſen kehrt man die Sache um, und fängt davon an, daß man die Wirklichkeit eines Princips der zweckmäßigen Einheit als hypoſtatiſch zum Grunde legt, den Begriff einer ſolchen höchſten Intelligenz, weil er an ſich gänzlich unerforſchlich iſt, anthropomorphiſtiſch beſtimmt, und denn der Natur Zwecke, gewaltſam und dictatoriſch, aufdringt, anſtatt ſie, wie billig, auf dem Wege der phyſiſchen Nachforſchung zu ſuchen, ſo daß nicht allein Teleologie, die bloß dazu dienen ſollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Geſetzen zu ergänzen, nun vielmehr dahin wirkt, ſie auf-

zuhe-

zuheben, ſondern die Vernunft ſich noch dazu ſelbſt um ihren Zweck bringt, nämlich das Daſeyn einer ſolchen intelligenten oberſten Urſache, nach dieſem, aus der Natur zu beweiſen. Denn, wenn man nicht die höchſte Zweckmäßigkeit in der Natur a priori, d. i. als zum Weſen derſelben gehörig, vorausſetzen kann, wie will man denn angewieſen ſeyn, ſie zu ſuchen und auf der Stufenleiter derſelben ſich der höchſten Vollkommenheit eines Urhebers, als einer ſchlechterdingsnothwendigen, mithin a priori erkennbaren Vollkommenheit, zu nähern? Das regulative Princip verlangt, die ſyſtematiſche Einheit als Natureinheit, welche nicht bloß empiriſch erkannt, ſondern a priori, obzwar noch unbeſtimmt, vorausgeſetzt wird, ſchlechterdings, mithin als aus dem Weſen der Dinge folgend, vorauszuſetzen. Lege ich aber zuvor ein höchſtes ordnendes Weſen zum Grunde, ſo wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn ſie iſt der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, und kann auch nicht aus allgemeinen Geſetzen derſelben erkannt werden. Daher entſpringt ein fehlerhafter Cirkel im Beweiſen, da man das vorausſetzt, was eigentlich hat bewieſen werden ſollen.

Das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Natur für ein conſtitutives nehmen, und, was nur in der Idee zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Urſache hypoſtatiſch vorausſetzen, heißt nur die Vernunft verwirren. Die Naturfor-

ſchung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen nach allgemeinen Geſetzen derſelben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmäßigkeit, der ſie allerwärts nachgeht, von demſelben abzuleiten, ſondern ſein Daſeyn aus dieſer Zweckmäßigkeit, die in den Weſen der Naturdinge geſucht wird, wo möglich auch in den Weſen aller Dinge überhaupt, mithin als ſchlechthin nothwendig zu erkennen. Das letztere mag nun gelingen oder nicht, ſo bleibt die Idee immer richtig, und eben ſowohl auch deren Gebrauch, wenn er auf die Bedingungen eines bloß regulativen Princips reſtringirt worden.

Vollſtändige zweckmäßige Einheit iſt Vollkommenheit (ſchlechthin betrachtet). Wenn wir dieſe nicht in dem Weſen der Dinge, welche den ganzen Gegenſtand der Erfahrung, d. i. aller unſerer objectivgültigen Erkenntniß, ausmachen, mithin in allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen finden; wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchſten und ſchlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urweſens ſchließen, welches der Urſprung aller Cauſalität iſt? Die größte ſyſtematiſche, folglich auch die zweckmäßige Einheit iſt die Schule und ſelbſt die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menſchenvernunft. Die Idee derſelben iſt alſo mit dem Weſen unſerer Vernunft unzertrennlich verbunden. Eben dieſelbe Idee iſt alſo für uns geſetzgebend, und ſo iſt es ſehr

natür-

natürlich, eine ihr correſpondirende geſetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle ſyſtematiſche Einheit der Natur, als dem Gegenſtande unſerer Vernunft, abzuleiten ſey.

Wir haben bey Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft geſagt: daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, ſchlechterdings beantwortlich ſeyn müſſen, und daß die Entſchuldigung mit den Schranken unſerer Erkenntniß, die in vielen Naturfragen eben ſo unvermeidlich als billig iſt, hier nicht geſtattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, ſondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung, die Fragen vorgelegt werden. Jetzt können wir dieſe dem erſten Anſcheine nach kühne Behauptung in Anſehung der zwey Fragen, wobey die reine Vernunft ihr größtes Intereſſe hat, beſtätigen, und dadurch unſere Betrachtung über die Dialectik derſelben zur gänzlichen Vollendung bringen.

Frägt man denn alſo (in Abſicht auf eine transſcendentale Theologie) *) erſtlich: ob es etwas von der Welt

*) Dasjenige, was ich ſchon vorher von der pſychologiſchen Idee und deren eigentlichen Beſtimmung, als Princip's zum bloß regulativen Vernunftgebrauch, geſagt habe, über

Unterſchiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zuſammenhanges nach allgemeinen Geſetzen enthalte, ſo iſt die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt iſt eine Summe von Erſcheinungen, es muß alſo irgend ein transſcendentaler, d. i. bloß dem reinen Verſtande denkbarer Grund derſelben ſeyn. Iſt zweytens die Frage: ob dieſes Weſen Subſtanz, von der größten Realität, nothwendig ꝛc. ſey; ſo antworte ich: daß dieſe Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Categorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem ſolchen Gegenſtande zu machen verſuche, ſind von keinem anderen als empiriſchen Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn ſie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer dieſem Felde ſind ſie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verſtehen kann. Iſt endlich drittens die Frage: ob wir nicht wenigſtens dieſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung denken dürfen? ſo iſt die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenſtand in der

Idee

überhebt mich der Weitläuftigkeit, die transſcendentale Illuſion, nach der jene ſyſtematiſche Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hypoſtatiſch vorgeſtellt wird, noch beſonders zu erörtern. Das Verfahren hiebey iſt demjenigen ſehr ähnlich, welches die Critik in Anſehung des theologiſchen Ideals beobachtet.

Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, ſo fern er ein uns unbekanntes Subſtratum der ſyſtematiſchen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung iſt, welche ſich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforſchung machen muß. Noch mehr, wir können in dieſer Idee gewiſſe Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich ſind, ungeſcheut und ungetadelt erlauben. Denn es iſt immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nämlich einer oberſten Intelligenz, die nach weiſen Abſichten Urheber derſelben ſey, bezogen wird. Was dieſer Urgrund der Welteinheit an ſich ſelbſt ſey, hat dadurch nicht gedacht werden ſollen, ſondern wie wir ihn, oder vielmehr ſeine Idee, relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft in Anſehung der Dinge der Welt, brauchen ſollen.

Auf ſolche Weiſe aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weiſen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, ſondern wir müſſen einen ſolchen vorausſetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unſere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keinesweges. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgeſetzt, wo,

von wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſey (einem bloß transſcendentalen Gegenſtand), aber, in Beziehung auf die ſyſtematiſche und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur ſtudiren, vorausſetzen müſſen, haben wir jenes uns unbekannte Weſen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empiriſcher Begriff) gedacht, d. i. es in Anſehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die ſich auf demſelben gründen, gerade mit denen Eigenſchaften begabt, die nach den Bedingungen unſerer Vernunft den Grund einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit enthalten können. Dieſe Idee iſt alſo reſpectiv auf den Weltgebrauch unſerer Vernunft ganz gegründet. Wollten wir ihr aber ſchlechthin objective Gültigkeit ertheilen, ſo würden wir vergeſſen, daß es lediglich ein Weſen in der Idee ſey, das wir denken, und, indem wir alsdenn von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht beſtimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch außer Stand geſetzt, dieſes Princip dem empiriſchen Vernunftgebrauch angemeſſen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf ſolche Weiſe kann ich doch von dem Begriffe und der Vorausſetzung eines höchſten Weſens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich dieſe Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Abſichten anſehen, indem

ich

ich ſie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelſt beſonde- rer dazu in der Welt darauf geſtellten Anlagen, ableite? Ja, das könnt ihr auch thun, aber ſo, daß es euch gleich viel gelten muß, ob jemand ſage, die göttliche Weisheit hat alles ſo zu ſeinen oberſten Zwecken geordnet, oder die Idee der höchſten Weisheit iſt ein Regulativ in der Nach- forſchung der Natur und ein Princip der ſyſtematiſchen und zweckmäßigen Einheit derſelben nach allgemeinen Naturge- ſetzen, auch ſelbſt da, wo wir jene nicht gewahr werden, d. i. es muß euch da, wo ihr ſie wahrnehmt, völlig einer- ley ſeyn, zu ſagen: Gott hat es weislich ſo gewollt, oder die Natur hat es alſo weislich geordnet. Denn die größte ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, welche eure Ver- nunft aller Naturforſchung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was euch be- rechtigte, die Idee einer höchſten Intelligenz als ein Sche- ma des regulativen Princips zum Grunde zu legen, und, ſo viel ihr nun, nach demſelben, Zweckmäßigkeit in der Welt antrefft, ſo viel habt ihr Beſtätigung der Rechtmä- ßigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Princip nichts andres zur Abſicht hatte, als nothwendige und größtmögliche Natureinheit zu ſuchen, ſo werden wir dieſe zwar, ſo weit als wir ſie erreichen, der Idee eines höchſten Weſens zu dan- ken haben, können aber die allgemeinen Geſetze der Natur, als in Abſicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen,

nicht vorbey gehen, um dieſe Zweckmäßigkeit der Natur als zufällig und hyperphyſiſch ihrem Urſprunge nach anzuſehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Weſen über die Natur von den gedachten Eigenſchaften anzunehmen, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde zu legen, um nach der Analogie einer Cauſalbeſtimmung der Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.

Eben daher ſind wir auch berechtigt, die Welturſache in der Idee nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphism (ohne welchen ſich gar nichts von ihm denken laſſen würde), nämlich als ein Weſen, das Verſtand, Wohlgefallen und Mißfallen, imgleichen eine demſelben gemäße Begierde und Willen hat ꝛc. zu denken, ſondern demſelben unendliche Vollkommenheit beyzulegen, die *alſo die*jenige weit überſteigt, dazu wir durch empiriſche Kenntniß der Weltordnung berechtigt ſeyn können. Denn das regulative Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit will, daß wir die Natur ſo ſtudiren ſollen, als ob allenthalben ins Unendliche ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, bey der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wiewohl wir nur wenig von dieſer Weltvollkommenheit ausſpähen, oder erreichen werden, ſo gehört es doch zur Geſetzgebung unſerer Vernunft, ſie allerwerts zu ſuchen und zu vermuthen, und es muß uns jederzeit vortheilhaft ſeyn, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach dieſem Prin-

cip

cip die Naturbetrachtung anzuſtellen. Es iſt aber, unter dieſer Vorſtellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchſten Urhebers, auch klar: daß ich nicht das Daſeyn und die Kenntniß eines ſolchen Weſens, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde lege, und alſo eigentlich nichts von dieſem Weſen, ſondern bloß von der Idee deſſelben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer ſolchen Idee, ableite. Auch ſcheint ein gewiſſes, ob zwar unentwickeltes Bewußtſeyn, des ächten Gebrauchs dieſes unſeren Vernunftbegriffs, die beſcheidene und billige Sprache der Philoſophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da ſie von der Weisheit und Vorſorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken reden, ja den erſteren Ausdruck, ſo lange es um bloß ſpeculative Vernunft zu thun iſt, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die iſt, wozu wir befugt ſind, zurück hält, und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurück weiſet.

So enthält die reine Vernunft, die uns Anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntniſſe über alle Grenzen der Erfahrung, zu verſprechen ſchiene, wenn wir ſie recht verſtehen, nichts als regulative Principien; die zwar größere Einheit gebieten, als der empiriſche Verſtandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß ſie das Ziel der Annäherung deſſelben ſo weit hinaus rücken,

 die

die Zuſammenſtimmung deſſelben mit ſich ſelbſt durch ſyſtematiſche Einheit zum höchſten Grade bringen, wenn man ſie aber mißverſteht, und ſie für conſtitutive Principien transſcendenter Erkenntniſſe hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Ueberredung und eingebildetes Wiſſen, hiemit aber ewige Widerſprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

* * *

So fängt denn alle menſchliche Erkenntniß mit Anſchauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. Ob ſie zwar in Anſehung aller dreyen Elemente Erkenntnißquellen a priori hat, die beym erſten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verſchmähen ſcheinen, ſo überzeugt doch eine vollendete Critik, daß alle Vernunft im ſpeculativen Gebrauche mit dieſen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und daß die eigentliche Beſtimmung dieſes oberſten Erkenntnißvermögens ſey, ſich aller Methoden und der Grundſätze derſelben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmſte iſt, bis in ihr Innerſtes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, auſſerhalb welcher für uns nichts als leerer Raum iſt. Zwar hat uns die critiſche Unterſuchung aller Sätze, welche unſere Erkenntniß

niß über die wirkliche Erfahrung hinaus erweitern kön- nen, in der transſcendentalen Analytik hinreichend über- zeugt, daß ſie niemals zu etwas mehr, als einer mögli- chen Erfahrung leiten können, und, wenn man nicht ſelbſt gegen die kläreſten abſtracten und allgemeinen Lehrſätze mißtrauiſch wäre, wenn nicht reitzende und ſcheinbare Ausſichten uns lockten, den Zwang der erſte- ren abzuwerfen, ſo hätten wir allerdings der mühſamen Abhörung aller dialectiſchen Zeugen, die eine transſcen- dente Vernunft zum Behuf ihrer Anmaßungen auftre- ten läßt, überhoben ſeyn können; denn wir wußten es ſchon zum voraus mit völliger Gewißheit, daß alles Vor- geben derſelben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber ſchlechterdings nichtig ſeyn müſſe, weil es eine Kund- ſchaft betraf, die kein Menſch jemals bekommen kann. Allein, weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Urſache des Scheins kommt, wodurch ſelbſt der Vernünftigſte hintergangen werden kann, und die Auflöſung aller unſerer transſcendenten Erkenntniß in ihre Elemente (als ein Studium unſerer inneren Natur) an ſich ſelbſt keinen geringen Werth hat, dem Philoſophen aber ſogar Pflicht iſt, ſo war es nicht allein nöthig, dieſe ganze, obzwar eitele Bearbeitung der ſpeculativen Vernunft bis zu ihren erſten Quellen aus- führlich nachzuſuchen, ſondern, da der dialectiſche Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuſchend, ſondern

auch

auch dem Intereſſe nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend, und jederzeit natürlich iſt, und ſo in alle Zukunft bleiben wird, ſo war es rathſam, gleichſam die Acten dieſes Proceſſes ausführlich abzufaſſen, und ſie im Archive der menſchlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen.

II.

Transſcendentale

Methodenlehre.

Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und ſpeculativen Vernunft wie ein Gebäude anſehe, dazu wir wenigſtens die Idee in uns haben, ſo kann ich ſagen, wir haben in der transſcendentalen Elementarlehre den Bauzeug überſchlagen und beſtimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Feſtigkeit er zulange. Freylich fand es ſich, daß, ob wir zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen ſollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhauſe zureichte, welches zu unſeren Geſchäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, ſie zu überſehen; daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlſchlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweyen, und ſie in alle Welt zerſtreuen mußte, um ſich, ein jeder nach ſeinem Entwurfe, beſonders anzubauen. Jetzt iſt es uns nicht ſowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun, und, indem wir gewarnet ſind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unſer ganzes Vermögen überſteigen könnte, zu wagen, gleichwohl doch von der Errichtung eines feſten Wohnſitzes nicht wohl abſtehen können, den Anſchlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unſerem Bedürfniß angemeſſen iſt, zu machen.

Ich verſtehe alſo unter der transſcendentalen Methodenlehre die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines

voll-

vollſtändigen Syſtems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieſer Abſicht mit einer Diſciplin, einem Canon, einer Architectonik, endlich einer Geſchichte der reinen Vernunft zu thun haben, und dasjenige in transſcendentaler Abſicht leiſten, was, unter dem Namen einer practiſchen Logik, in Anſehung des Gebrauchs des Verſtandes überhaupt in den Schulen geſucht, aber ſchlecht geleiſtet wird; weil, da die allgemeine Logik auf keine beſondere Art der Verſtandeserkenntniß (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewiſſe Gegenſtände eingeſchränkt iſt, ſie, ohne Kenntniſſe aus anderen Wiſſenſchaften zu borgen, nichts mehr thun kann, als Titel zu möglichen Methoden und techniſche Ausdrücke, deren man ſich in Anſehung des Syſtematiſchen in allerley Wiſſenſchaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum voraus mit Namen bekannt machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererſt ſoll kennen lernen.

Der Transſcendentalen Methodenlehre

Erſtes Hauptſtück.

Die Diſciplin der reinen Vernunft.

Die negativen Urtheile, die es nicht bloß der logiſchen Form, ſondern auch dem Inhalte nach ſind, ſtehen bey der Wißbegierde der Menſchen in keiner ſonderlichen Achtung; man ſieht ſie wohl gar als neidiſche Feinde unſeres unabläſſig zur Erweiterung ſtrebenden Erkenntnißtriebes

an,

an, und es bedarf beynahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung, und noch mehr, um ihnen Gunſt und Hochſchätzung zu verſchaffen.

Man kann zwar logiſch alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Anſehung des Inhalts aber unſerer Erkenntniß überhaupt, ob ſie durch ein Urtheil erweitert, oder beſchränkt wird, haben die verneinenden das eigenthümliche Geſchäffte, lediglich den Irrthum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falſche Erkenntniß abhalten ſollen, wo doch niemals ein Irrthum möglich iſt, zwar ſehr wahr, aber doch leer, d. i. ihrem Zwecke gar nicht angemeſſen, und eben darum oft lächerlich ſind. Wie der Satz jenes Schulredners: das Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können.

Wo aber die Schranken unſerer möglichen Erkenntniß ſehr enge, der Anreitz zum Urtheilen groß, der Schein, der ſich darbietet, ſehr betrüglich, und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich iſt, da hat das Negative der Unterweiſung, welches bloß dazu dient, um uns vor Irrthümer zu verwahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche poſitive Belehrung, dadurch unſer Erkenntniß Zuwachs bekommen könnte. Man nennet den Zwang, wodurch der beſtändige Hang von gewiſſen Regeln abzuweichen eingeſchränkt, und endlich vertilget wird, die Diſciplin. Sie iſt von der Cultur unterſchieden, welche bloß eine Fertigkeit verſchaffen ſoll, ohne eine andere, ſchon vorhandene, dagegen aufzuheben. Zu der Bildung eines Talents,

welches ſchon vor ſich ſelbſt einen Antrieb zur Aeuſſerung hat, wird alſo die Diſciplin einen negativen*), die Cultur aber und Doctrin einen poſitiven Beytrag leiſten.

Daß das Temperament, imgleichen daß Talente, die ſich gern eine freye und uneingeſchränkte Bewegung erlauben, (als Einbildungskraft und Witz,) in mancher Abſicht einer Diſciplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Daß aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen andern Beſtrebungen ihre Diſciplin vorzuſchreiben, ſelbſt noch eine ſolche nöthig habe, das mag allerdings befremdlich ſcheinen, und in der That iſt ſie auch einer ſolchen Demüthigung eben darum bisher entgangen, weil, bey der Feyerlichkeit und dem gründlichen Anſtande, womit ſie auftritt, niemand auf den Verdacht eines leichtſinnigen Spiels, mit Einbildungen ſtatt Begriffen, und Worten ſtatt Sachen, leichtlich gerathen konnte.

Es bedarf keiner Critik der Vernunft im empiriſchen Gebrauche, weil ihre Grundſätze am Probierſtein der Erfahrung

*) Ich weiß wohl, daß man in der Schulſprache den Namen der Diſciplin mit dem der Unterweiſung gleichgeltend zu brauchen pflegt. Allein, es giebt dagegen ſo viele andere Fälle, da der erſtere Ausdruck, als **Zucht**, von dem zweyten, als **Belehrung**, ſorgfältig unterſchieden wird, und die Natur der Dinge erheiſcht es auch ſelbſt, für dieſen Unterſchied die einzigen ſchicklichen Ausdrücke aufzubewahren, daß ich wünſche, man möge niemals erlauben, jenes Wort in anderer als negativer Bedeutung zu brauchen.

fahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden; imgleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anſchauung ſofort in concreto dargeſtellet werden müſſen, und jedes Ungegründete und Willkührliche dadurch alsbald offenbar wird. Wo aber weder empiriſche noch reine Anſchauung die Vernunft in einem ſichtbaren Geleiſe halten, nämlich in ihrem transſcendentalen Gebrauche, nach bloßen Begriffen, da bedarf ſie ſo ſehr einer Diſciplin, die ihren Hang zur Erweiterung, über die engen Grenzen möglicher Erfahrung, bändige, und ſie von Ausſchweifung und Irrthum abhalte, daß auch die ganze Philoſophie der reinen Vernunft bloß mit dieſem negativen Nutzen zu thun hat. Einzelnen Verirrungen kann durch Cenſur und den Urſachen derſelben durch Critik abgeholfen werden. Wo aber, wie in der reinen Vernunft, ein ganzes Syſtem von Täuſchungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter ſich wohl verbunden und unter gemeinſchaftliche Principien vereinigt ſind, da ſcheint eine ganz eigene und zwar negative Geſetzgebung erforderlich zu ſeyn, welche unter dem Namen einer Diſciplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenſtände ihres reinen Gebrauchs gleichſam ein Syſtem der Vorſicht und Selbſtprüfung errichte, vor welchem kein falſcher vernünftelnder Schein beſtehen kann, ſondern ſich ſofort, unerachtet aller Gründe ſeiner Beſchönigung, verrathen muß.

Es iſt aber wohl zu merken: daß ich in dieſem zweyten Haupttheile der transſcendentalen Critik die Diſciplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, ſondern bloß auf die Methode der Erkenntniß aus reiner Vernunft richte. Das erſtere iſt ſchon in der Elementarlehre geſchehen. Es hat aber der Vernunftgebrauch ſo viel Aehnliches, auf welchen Gegenſtand er auch angewandt werden mag, und iſt doch, ſo fern er transſcendental ſeyn ſoll, zugleich von allem anderen ſo weſentlich unterſchieden, daß, ohne die warnende Negativlehre einer beſonders darauf geſtellten Diſciplin, die Irrthümer nicht zu verhüten ſind, die aus einer unſchicklichen Befolgung ſolcher Methoden, die zwar ſonſt der Vernunft, aber nur nicht hier anpaſſen, nothwendig entſpringen müſſen.

Des erſten Hauptſtücks
Erſter Abſchnitt.
Die
Diſciplin der reinen Vernunft im dogmatiſchen Gebrauche.

Die Mathematik giebt das glänzendſte Beyſpiel, einer ſich ohne Beyhülfe der Erfahrung, von ſelbſt glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beyſpiele ſind anſteckend, vornämlich für daſſelbe Vermögen, welches ſich natürlicherweiſe ſchmeichelt, eben daſſelbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Theil worden. Daher hofft reine Vernunft im transſcendentalen

Ge

Gebrauche ſich eben ſo glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematiſchen gelungen iſt, wenn ſie vornemlich dieſe Methode dort anwendet, die hier von ſo augenſcheinlichem Nutzen geweſen iſt. Es liegt uns alſo viel daran, zu wiſſen: ob die Methode, zur apodictiſchen Gewißheit zu gelangen, die man in der letzteren Wiſſenſchaft mathematiſch nennt, mit derjenigen einerley ſey, womit man eben dieſelbe Gewißheit in der Philoſophie ſucht, und die daſelbſt dogmatiſch genannt werden müßte.

Die philoſophiſche Erkenntniß iſt die Vernunfterkenntniß aus Begriffen, die mathematiſche aus der Conſtruction der Begriffe. Einen Begriff aber conſtruiren, heißt: die ihm correſpondirende Anſchauung a priori darſtellen. Zur Conſtruction eines Begriffs wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert, die folglich, als Anſchauung, ein einzelnes Object iſt, aber nichts deſto weniger, als die Conſtruction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorſtellung), Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören, in der Vorſtellung ausdrücken muß. So conſtruire ich einen Triangel, indem ich den dieſem Begriffe entſprechenden Gegenſtand, entweder durch bloße Einbildung, in der reinen, oder nach derſelben auch auf dem Papier, in der empiriſchen Anſchauung, beydemal aber völlig a priori, ohne das Muſter dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darſtelle. Die einzelne hingezeichnete Figur iſt

empiriſch, und dient gleichwohl den Begriff, unbeſchadet ſeiner Allgemeinheit, auszudrücken, weil bey dieſer empiriſchen Anſchauung immer nur auf die Handlung der Conſtruction des Begriffs, welchem viele Beſtimmungen, z. E. der Größe, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig ſind, geſehen und alſo von dieſen Verſchiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abſtrahirt wird.

Die philoſophiſche Erkenntniß betrachtet alſo das Beſondere nur im Allgemeinen, die mathematiſche das Allgemeine im Beſonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch a priori und vermittelſt der Vernunft, ſo daß, wie dieſes Einzelne unter gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Conſtruction beſtimmt iſt, eben ſo der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden muß.

In dieſer Form beſteht alſo der weſentliche Unterſchied dieſer beyden Arten der Vernunfterkenntniß, und beruhet nicht auf dem Unterſchiede ihrer Materie, oder Gegenſtände. Diejenigen, welche Philoſophie von Mathematik dadurch zu unterſcheiden vermeineten, daß ſie von jener ſagten, ſie habe bloß die Qualität, dieſe aber nur die Quantität zum Object, haben die Wirkung für die Urſache genommen. Die Form der mathematiſchen Erkenntniß iſt die Urſache, daß dieſe lediglich auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Größen läßt ſich conſtruiren, d. i. a priori in der Anſchauung darlegen, Qua-

litä-

litäten aber laſſen ſich in keiner andern als empiriſchen Anſchauung darſtellen. Daher kann eine Vernunfterkenntniß derſelben mir durch Begriffe möglich ſeyn. So kann niemand eine dem Begriff der Realität correſpondirende Anſchauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber a priori an ſich ſelbſt und vor dem empiriſchen Bewußtſeyn derſelben theilhaftig werden. Die coniſche Geſtalt wird man ohne alle empiriſche Beyhülfe, bloß nach dem Begriffe, anſchauend machen können, aber die Farbe dieſes Kegels wird in einer oder anderer Erfahrung zuvor gegeben ſeyn müſſen. Den Begriff einer Urſache überhaupt kann ich auf keine Weiſe in der Anſchauung darſtellen, als an einem Beyſpiele, das mir Erfahrung an die Hand giebt, u. ſ. w. Uebrigens handelt die Philoſophie eben ſowohl von Größen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit u ſ. w. Die Mathematik beſchäfftigt ſich auch mit dem Unterſchiede der Linien und Flächen, als Räumen, von verſchiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung, als einer Qualität derſelben. Aber, obgleich ſie in ſolchen Fällen einen gemeinſchaftlichen Gegenſtand haben, ſo iſt die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philoſophiſchen, als mathematiſchen Betrachtung. Jene hält ſich bloß an allgemeinen Begriffen, dieſe kann mit dem bloßen Begriffe nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empiriſch, ſondern bloß in einer

ſolchen, die ſie a priori darſtellet, d. i. conſtruiret hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeine Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von dem Objecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten muß.

Man gebe einem Philoſophen den Begriff eines Triangels, und laſſe ihn nach ſeiner Art ausfündig machen, wie ſich wohl die Summe ſeiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, und an ihr den Begriff von eben ſo viel Winkeln. Nun mag er dieſem Begriffe nachdenken, ſo lange er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie, oder eines Winkels, oder der Zahl drey, zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenſchaften kommen, die in dieſen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme dieſe Frage vor. Er fängt ſofort davon an, einen Triangel zu conſtruiren. Weil er weiß, daß zwey rechte Winkel zuſammen gerade ſo viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Puncte auf einer geraden Linie gezogen werden können, zuſammen, ſo verlängert er eine Seite ſeines Triangels und bekommt zwey berührende Winkel, die zweyen rechten zuſammen gleich ſind. Nun theilet er den äuſſeren von dieſen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberſtehenden Seite des Triangels parallel zieht, und ſieht, daß hier ein äuſſerer berührender Winkel entſpringe, der einem inneren gleich iſt, u. ſ. w. Er gelangt auf ſolche Weiſe durch eine

Kette

Kette von Schlüſſen, immer von der Anſchauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflöſung der Frage.

Die Mathematik aber conſtruiret nicht bloß Größen (Quanta), wie in der Geometrie, ſondern auch die bloße Größe (Quantitatem), wie in der Buchſtabenrechnung, wobey ſie von der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, der nach einem ſolchen Größenbegriff gedacht werden ſoll, gänzlich abſtrahirt. Sie wählt ſich alsdenn eine gewiſſe Bezeichnung aller Conſtructionen von Größen überhaupt (Zahlen, als der Addition, Subtraction u. ſ. w.), Ausziehung der Wurzel, und, nachdem ſie den allgemeinen Begriff der Größen nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben auch bezeichnet hat, ſo ſtellet ſie alle Behandlung, die durch die Größe erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen allgemeinen Regeln in der Anſchauung dar; wo eine Größe durch die andere dividiret werden ſoll, ſetzt ſie beyder ihre Charactere nach der bezeichnenden Form der Diviſion zuſammen u. ſ. w., und gelangt alſo vermittelſt einer ſymboliſchen Conſtruction eben ſo gut, wie die Geometrie nach einer oſtenſiven oder geometriſchen (der Gegenſtände ſelbſt) dahin, wohin die diſcurſive Erkenntniß vermittelſt bloßer Begriffe niemals gelangen könnte.

Was mag die Urſache dieſer ſo verſchiedenen Lage ſeyn, darin ſich zwey Vernunftkünſtler befinden, deren der eine ſeinen Weg nach Begriffen, der andere nach Anſchauungen nimmt, die er a priori den Begriffen gemäß dar-

ſtellet. Nach den oben vorgetragenen transſcendentalen Grundlehren iſt dieſe Urſache klar. Es kommt hier nicht auf analytiſche Sätze an, die durch bloße Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können, (hierin würde der Philoſoph ohne Zweifel den Vortheil über ſeinen Nebenbuhler haben,) ſondern auf ſynthetiſche, und zwar ſolche, die a priori ſollen erkannt werden. Denn ich ſoll nicht auf dasjenige ſehen, was ich in meinem Begriffe vom Triangel wirklich denke, (dieſes iſt nichts weiter, als die bloße Definition,) vielmehr ſoll ich über ihn zu Eigenſchaften, die in dieſem Begriffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen. Nun iſt dieſes nicht anders möglich, als daß ich meinen Gegenſtand nach den Bedingungen, entweder der empiriſchen Anſchauung, oder der reinen Anſchauung beſtimmte. Das erſtere würde nur einen *empiriſchen* Satz (durch Meſſen ſeiner Winkel), der keine Allgemeinheit, noch weniger Nothwendigkeit enthielte, abgeben, und von dergleichen iſt gar nicht die Rede. Das zweyte Verfahren aber iſt die mathematiſche und zwar hier die geometriſche Conſtruction, vermittelſt deren ich in einer reinen Anſchauung, eben ſo wie in der empiriſchen, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu ſeinem Begriffe gehöret, hinzuſetze, wodurch allerdings allgemeine ſynthetiſche Sätze conſtruirt werden müſſen.

Ich würde alſo umſonſt über den Triangel philoſophiren, d. i. discurſiv nachdenken, ohne dadurch im min-

deſten

deſſen weiter zu kommen, als auf die bloße Definition, von der ich aber billig anfangen müßte. Es giebt zwar eine transſcendentale Syntheſis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philoſophen gelingt, die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrifft, unter welchen Bedingungen deſſen Wahrnehmung zur nützlichen Erfahrung gehören könne. Aber in den mathematiſchen Aufgaben iſt hievon und überhaupt von der Exiſtenz gar nicht die Frage, ſondern von den Eigenſchaften der Gegenſtände an ſich ſelbſt, lediglich ſo fern dieſe mit dem Begriffe derſelben verbunden ſind.

Wir haben in dem angeführten Beyſpiele nur deutlich zu machen geſucht, welcher große Unterſchied zwiſchen dem discurſiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Conſtruction der Begriffe anzutreffen ſey. Nun frägts ſich natürlicher Weiſe, was die Urſache ſey, die einen ſolchen zwiefachen Vernunftgebrauch nothwendig macht, und an welchen Bedingungen man erkennen könne, ob nur der erſte, oder auch der zweyte ſtatt finde.

Alle unſere Erkenntniß bezieht ſich doch zuletzt auf mögliche Anſchauungen: denn durch dieſe allein wird ein Gegenſtand gegeben. Nun enthält ein Begriff a priori (ein nicht empiriſcher Begriff) entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, und alsdenn kann er conſtruirt werden; oder nichts als die Syntheſis möglicher Anſchauungen, die a priori nicht gegeben ſind, und alsdenn kann man

wohl

wohl durch ihn ſynthetiſch und a priori urtheilen, aber nur discurſiv, nach Begriffen, und niemals intuitiv durch die Conſtruction des Begriffes.

Nun iſt von aller Anſchauung keine a priori gegeben, als die bloße Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit, und ein Begriff von dieſen, als Quantis, läßt ſich entweder zugleich mit der Qualität derſelben (ihre Geſtalt), oder auch bloß ihre Quantität (die bloße Syntheſis des Gleichartigmannigfaltigen) durch Zahl a priori in der Anſchauung darſtellen, d. i. conſtruiren. Die Materie aber der Erſcheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin a poſteriori vorgeſtellet werden. Der einzige Begriff, der a priori dieſen empiriſchen Gehalt der Erſcheinungen vorſtellt, iſt der Begriff des Dinges überhaupt, und die ſynthetiſche Erkenntniß von demſelben a priori kann nichts weiter, als die bloße Regel der Syntheſis desjenigen, was die Wahrnehmung a poſteriori geben mag, niemals aber die Anſchauung des realen Gegenſtandes a priori liefern, weil dieſe nothwendig empiriſch ſeyn muß.

Synthetiſche Sätze, die auf Dinge überhaupt, deren Anſchauung ſich a priori gar nicht geben läßt, gehen, ſind transſcendental. Demnach laſſen ſich transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſondern nur nach Begriffen a priori geben. Sie enthalten bloß die Regel, nach der eine gewiſſe ſynthetiſche Einheit desjenigen, was nicht a priori anſchaulich vorgeſtellt wer-

den kann, (der Wahrnehmungen,) empiriſch geſucht werden ſoll. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe a priori in irgend einem Falle darſtellen, ſondern thun dieſes nur a poſteriori, vermittelſt der Erfahrung, die nach jenen ſynthetiſchen Grundſätzen allererſt möglich wird.

Wenn man von einem Begriffe ſynthetiſch urtheilen ſoll, ſo muß man aus dieſem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anſchauung, in welcher er gegeben iſt. Denn, bliebe man bey dem ſtehen, was im Begriffe enthalten iſt, ſo wäre das Urtheil bloß analytiſch, und eine Erklärung des Gedanken, nach demjenigen, was wirklich in ihm enthalten iſt. Ich kann aber von dem Begriffe zu der ihm correſpondirenden reinen oder empiriſchen Anſchauung gehen, um ihn in derſelben in concreto zu erwägen, und, was dem Gegenſtande deſſelben zukommt, a priori oder a poſteriori zu erkennen. Das erſtere iſt die rationale und mathematiſche Erkenntniß durch die Conſtruction des Begriffs, das zweyte die bloße empiriſche (mechaniſche) Erkenntniß, die niemals nothwendige und apodictiſche Sätze geben kann. So könnte ich meinen empiriſchen Begriff vom Golde zergliedern, ohne dadurch etwas weiter zu gewinnen, als alles, was ich bey dieſem Worte wirklich denke, herzählen zu können, wodurch in meinem Erkenntniß zwar eine logiſche Verbeſſerung vorgeht, aber keine Vermehrung oder Zuſatz erworben wird. Ich nehme aber die Materie, welche unter dieſem Namen vorkommt, und ſtelle mit ihr Wahrnehmungen an, welche mir verſchiedene ſynthe-

tiſche,

tiſche, aber empiriſche Sätze an die Hand geben werden. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren, d. i. a priori in der Anſchauung geben, und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale Erkenntniß bekommen. Aber, wenn mir der transſcendentale Begriff einer Realität, Subſtanz, Kraft ꝛc. gegeben iſt, ſo bezeichnet er weder eine empiriſche, noch reine Anſchauung, ſondern lediglich die Syntheſis der empiriſchen Anſchauungen (die alſo a priori nicht gegeben werden können), und es kann alſo aus ihm, weil die Syntheſis nicht a priori zu der Anſchauung, die ihm correſpondirt, hinausgehen kann, auch kein beſtimmender ſynthetiſcher Satz, ſondern nur ein Grundſatz der Syntheſis *) möglicher empiriſcher Anſchauungen entſpringen. Alſo iſt ein transſcendentaler Satz ein ſynthetiſches Vernunfterkenntniß nach bloßen Begriffen, und mithin discurſiv, indem dadurch alle ſynthetiſche Einheit der empiriſchen Erkenntniß allererſt möglich, keine Anſchauung aber dadurch a priori gegeben wird.

So

*) Vermittelſt des Begriffs der Urſachen gehe ich wirklich aus dem empiriſchen Begriffe von einer Begebenheit (da etwas geſchieht) heraus, aber nicht zu der Anſchauung, die den Begriff der Urſache in concreto darſtellt, ſondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Urſachen gemäß gefunden werden möchten. Ich verfahre alſo bloß nach Begriffen, und kann nicht durch Conſtruction der Begriffe verfahren, weil der Begriff eine Regel der Syntheſis der Wahrnehmungen iſt, die keine reine Anſchauungen ſind, und ſich alſo a priori nicht geben laſſen.

So giebt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der, unerachtet der Allgemeinheit der Erkenntniß und ihrer Erzeugung a priori, welche ſie gemein haben, dennoch im Fortgange ſehr verſchieden iſt, und zwar darum, weil in der Erſcheinung, als wodurch uns alle Gegenſtände gegeben werden, zwey Stücke ſind: die Form der Anſchauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkannt und beſtimmt werden kann, und die Materie (das Phyſiſche), oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Daſeyn enthält und der Empfindung correſpondirt. In Anſehung des letzteren, welches niemals anders auf beſtimmte Art, als empiriſch gegeben werden kann, können wir nichts a priori haben, als unbeſtimmte Begriffe der Syntheſis möglicher Empfindungen, ſo fern ſie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Anſehung der erſtern können wir unſere Begriffe in der Anſchauung a priori beſtimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenſtände ſelbſt durch gleichförmige Syntheſis ſchaffen, indem wir ſie bloß als Quanta betrachten. Jener heißt der Vernunftgebrauch nach Begriffen, indem wir nichts weiter thun können, als Erſcheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empiriſch, d. i. a poſteriori, (aber jenen Begriffen als Regeln einer empiriſchen Syntheſis gemäß,) können beſtimmt werden; dieſer iſt der Vernunftgebrauch durch Conſtruction der Begriffe,

griffe, indem dieſe, da ſie ſchon auf eine Anſchauung a priori gehen, auch eben darum a priori und ohne alle empiriſche data in der reinen Anſchauung beſtimmt gegeben werden können. Alles, was da iſt (ein Ding im Raum oder der Zeit), zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum iſt oder nicht, daß ein Daſeyn in demſelben oder Mangel vorgeſtellt werden müſſe, wie fern dieſes Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt) ein erſtes Subſtratum, oder bloße Beſtimmung ſey, eine Beziehung ſeines Daſeyns auf etwas Anderes, als Urſache oder Wirkung, habe, und endlich iſolirt oder in wechſelſeitiger Abhänglichkeit mit andern in Anſehung des Daſeyns ſtehe, die Möglichkeit dieſes Daſeyns, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit, oder die Gegentheile derſelben zu erwägen: dieſes alles gehöret zum Vernunfterkenntniß aus Begriffen, welches **philoſophiſch** genannt wird. Aber im Raume eine Anſchauung a priori zu beſtimmen (Geſtalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder bloß das Allgemeine der Syntheſis von einem und derſelben in der Zeit und dem Raume, und die daraus entſpringende Größe einer Anſchauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das iſt ein Vernunftgeſchäffte durch Conſtruction der Begriffe, und heißt **mathematiſch**.

Das große Glück, welches die Vernunft vermittelſt der Mathematik macht, bringt ganz natürlicher Weiſe die Vermuthung zuwege, daß es, wo nicht ihr ſelbſt, doch ihrer Methode, auch auſſer dem Felde der Größen gelingen werde, indem ſie alle ihre Begriffe auf Anſchauun-

gen,

gen bringt, die ſie a priori geben kann, und wodurch ſie, ſo zu reden, Meiſter über die Natur wird: da hingegen reine Philoſophie mit diſcurſiven Begriffen a priori in der Natur herum pfuſcht, ohne die Realität derſelben a priori anſchauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können. Auch ſcheint es den Meiſtern in dieſer Kunſt an dieſer Zuverſicht zu ſich ſelbſt und dem gemeinen Weſen an großen Erwartungen von ihrer Geſchicklichkeit, wenn ſie ſich einmal hiemit befaſſen ſollten, gar nicht zu fehlen. Denn da ſie kaum jemals über ihre Mathematik philoſophirt haben, (ein ſchweres Geſchäffte!) ſo kommt ihnen der ſpecifiſche Unterſchied des einen Vernunftgebrauchs von dem andern gar nicht in Sinn und Gedanken. Gangbare und empiriſch gebrauchte Regeln, die ſie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen denn ſtatt Axiomen. Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, womit ſie ſich (als den einzigen urſprünglichen Quantis) beſchäfftigen, herkommen mögen, daran iſt ihnen gar nichts gelegen, und eben ſo ſcheint es ihnen unnütz zu ſeyn, den Urſprung reiner Verſtandesbegriffe, und hiemit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforſchen, ſondern nur ſich ihrer zu bedienen. In allem dieſem thun ſie ganz recht, wenn ſie nur ihre angewieſene Grenze, nämlich die der Natur nicht überſchreiten. So aber gerathen ſie unvermerkt, von dem Felde der Sinnlichkeit, auf den unſicheren Boden reiner und ſelbſt transſcendentaler Begriffe, wo der Grund (inſtabilis tellus, innabilis unda) ihnen weder zu ſtehen,

 noch

noch zu ſchwimmen erlaubt, und ſich nur flüchtige Schritte thun laſſen, von denen die Zeit nicht die mindeſte Spur aufbehält, da hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresſtraße macht, welche noch die ſpäteſte Nachkommenſchaft mit Zuverſicht betreten kann.

Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Grenzen der reinen Vernunft im transſcendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu beſtimmen, dieſe Art der Beſtrebung aber das Beſondere an ſich hat, unerachtet der nachdrücklichſten und kläreſten Warnungen, ſich noch immer durch Hoffnung hinhalten zu laſſen, ehe man den Anſchlag gänzlich aufgiebt, über Grenzen der Erfahrungen hinaus in die reitzenden Gegenden des Intellectuellen zu gelangen: ſo iſt es nothwendig, noch gleichſam den letzten Anker einer phantaſiereichen Hoffnung wegzunehmen, und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematiſchen Methode in dieſer Art Erkenntniß nicht den mindeſten Vortheil ſchaffen könne, es müßte denn der ſeyn, die Blößen ihrer ſelbſt deſto deutlicher aufzudecken, daß Meßkunſt und Philoſophie zwey ganz verſchiedene Dinge ſeyn, ob ſie ſich zwar in der Naturwiſſenſchaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne.

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonſtrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen: daß keines dieſer Stücke in dem Sinne, darin ſie der Mathematiker nimmt, von der

Phi-

Philoſophie könne geleiſtet, noch nachgeahmet werden. Daß der Meßkünſtler, nach ſeiner Methode, in der Philoſophie nichts als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philoſoph nach der ſeinigen in dem Antheil der Mathematik nur ein Geſchwätz erregen könne, wiewohl eben darin Philoſophie beſteht, ſeine Grenze zu kennen, und ſelbſt der Mathematiker, wenn das Talent deſſelben nicht etwa ſchon von der Natur begrenzt und auf ſein Fach eingeſchränkt iſt, die Warnungen der Philoſophie nicht ausſchlagen, noch ſich über ſie wegſetzen kann.

1. Von den Definitionen. Definiren ſoll, wie es der Ausdruck ſelbſt giebt, eigentlich nur ſo viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb ſeiner Grenzen urſprünglich darſtellen *). Nach einer ſolchen Forderung kann ein empiriſcher Begriff gar nicht definirt, ſondern nur explicirt werden. Denn, da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewiſſen Art Gegenſtände der Sinne haben, ſo iſt es niemals ſicher, ob man unter dem Worte, der denſelben Gegenſtand bezeichnet, nicht einmal mehr, das anderemal weniger Merk-

*) Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; Grenzen die Präciſion, daß deren nicht mehr ſind, als zum ausführlichen Begriffe gehören; urſprünglich aber, daß dieſe Grenzbeſtimmung nicht irgend woher abgeleitet ſey und alſo noch eines Beweiſes bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze aller Urtheile über einen Gegenſtand zu ſtehen.

male deſſelben denke. So kann der eine im Begriffe vom Golde ſich außer dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit, noch die Eigenſchaft, daß es nicht roſtet, denken, der andere davon vielleicht nichts wiſſen. Man bedient ſich gewiſſer Merkmale nur ſo lange, als ſie zum Unterſcheiden hinreichend ſeyn; neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg und ſetzen einige hinzu; der Begriff ſtehet alſo niemals zwiſchen ſicheren Grenzen. Und wozu ſollte es auch dienen, einen ſolchen Begriff zu definiren, da, wenn z. B. von dem Waſſer und deſſen Eigenſchaften die Rede iſt, man ſich bey dem nicht aufhalten wird, was man bey dem Worte Waſſer denkt, ſondern zu Verſuchen ſchreitet, und das Wort, mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen ſoll, mithin die angebliche Definition nichts anders als Wortbeſtimmung iſt. Zweytens kann auch, genau zu reden, kein a priori gegebener Begriff definirt werden, z. B. Subſtanz, Urſache, Recht, Billigkeit ꝛc. Denn ich kann niemals ſicher ſeyn, daß die deutliche Vorſtellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiß, daß dieſelbe dem Gegenſtande adäquat ſey. Da der Begriff deſſelben aber, ſo wie er gegeben iſt, viel dunkele Vorſtellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir ſie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen: ſo iſt die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig

fältig zutreffende Beyſpiele vermuthlich, niemals aber apodictiſch gewiß gemacht werden. Anſtatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der Expoſition brauchen, der immer noch behutſam bleibt, und bey dem der Critiker ſie auf einen gewiſſen Grad gelten laſſen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kann. Da alſo weder empiriſch, noch a priori gegebene Begriffe definirt werden können, ſo bleiben keine andere als willkührlich gedachte übrig, an denen man dieſes Kunſtſtück verſuchen kann. Meinen Begriff kann ich in ſolchem Falle jederzeit definiren; denn ich muß doch wiſſen, was ich habe denken wollen, da ich ihn ſelbſt vorſetzlich gemacht habe, und er mir weder durch die Natur des Verſtandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden, aber ich kann nicht ſagen, daß ich dadurch einen wahren Gegenſtand definirt habe. Denn, wenn der Begriff auf empiriſchen Bedingungen beruht, z. B. eine Schiffsuhr, ſo wird der Gegenſtand und deſſen Möglichkeit durch dieſen willkührlichen Begriff noch nicht gegeben; ich weiß daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenſtand habe, und meine Erklärung kann beſſer eine Declaration (meines Projects) als Definition eines Gegenſtandes heißen. Alſo bleiben keine andere Begriffe übrig, die zum Definiren taugen, als ſolche, die eine willkührliche Syntheſis enthalten, welche a priori conſtruirt werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn, den Gegenſtand, den ſie denkt, ſtellt ſie auch a priori in der Anſchauung dar, und dieſer kann ſicher nicht

mehr noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenſtande urſprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde. Die deutſche Sprache hat für die Ausdrücke der Expoſition, Explication, Declaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung, und daher müſſen wir ſchon von der Strenge der Foderung, da wir nämlich den philoſophiſchen Erklärungen den Ehren-Namen der Definition verweigerten, etwas ablaſſen, und wollen dieſe ganze Anmerkung darauf einſchränken, daß philoſophiſche Definitionen nur als Expoſitionen gegebener, mathematiſche aber als Conſtructionen urſprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytiſch durch Zergliederung (deren Vollſtändigkeit nicht apodictiſch gewiß iſt), dieſe ſynthetiſch zu Stande gebracht werden, und alſo den Begriff ſelbſt machen, dagegen die erſteren ihn nur erklären. Hieraus folgt:

a) daß man es in der Philoſophie der Mathematik nicht ſo nachthun müſſe, die Definition voranzuſchicken, als nur etwa zum bloßen Verſuche. Denn, da ſie Zergliederungen gegebener Begriffe ſind, ſo gehen dieſe Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die unvollſtändige Expoſition geht vor der vollſtändigen, ſo, daß wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorher ſchließen können, ehe wir zur vollſtändigen Expoſition, d. i. zur Definition gelangt ſind; mit einem Worte, daß in

der

der Philoſophie die Definition, als abgemeſſene Deutlichkeit, das Werk eher ſchließen, als anfangen müſſe *). Dagegen haben wir in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition, als durch welche der Begriff allererſt gegeben wird, ſie muß alſo und kann auch jederzeit davon anfangen.

b) Mathematiſche Definitionen können niemals irren. Denn, weil der Begriff durch die Definition zuerſt gegeben wird, ſo enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Aber, obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kann, ſo kann doch bisweilen, obzwar, nur ſelten, in der Form (der Einkleidung) gefehlt werden, nämlich in Anſehung der Präciſion. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie, daß ſie eine krumme Linie ſey, deren alle Puncte von einem

*) Die Philoſophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornehmlich ſolchen, die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber noch nicht vollſtändig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definirt hätte, ſo würde es gar ſchlecht mit allem Philoſophiren ſtehen. Da aber, ſo weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und ſicherer Gebrauch davon zu machen iſt, ſo können auch mangelhafte Definitionen, d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und alſo Annäherungen zu ihnen ſind, ſehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehört die Definition ad eſſe, in der Philoſophie ad melius eſſe. Es iſt ſchön, aber oft ſehr ſchwer, dazu zu gelangen. Noch ſuchen die Juriſten eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht.

einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abſtehen, den Fehler, daß die Beſtimmung krumm unnöthiger Weiſe eingefloſſen iſt. Denn es muß einen beſonderen Lehrſatz geben, der aus der Definition gefolgert wird und leicht bewieſen werden kann: daß eine jede Linie, deren alle Punkte von einem einigen gleich weit abſtehen, krumm (kein Theil von ihr gerade) ſey. Analytiſche Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, entweder indem ſie Merkmale hineinbringen, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder an der Ausführlichkeit ermangeln, die das Weſentliche einer Definition ausmacht, weil man der Vollſtändigkeit ſeiner Zergliederung nicht ſo völlig gewiß ſeyn kann. Um deswillen läßt ſich die Methode der Mathematik im Definiren in der Philoſophie nicht nachahmen.

2. Von den Axiomen. Dieſe ſind ſynthetiſche Grundſätze a priori, ſo fern ſie unmittelbar gewiß ſind. Nun läßt ſich nicht ein Begriff mit dem andern ſynthetiſch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinausgehen können, ein drittes vermittelndes Erkenntniß nöthig iſt. Da nun Philoſophie bloß die Vernunfterkenntniß nach Begriffen iſt, ſo wird in ihr kein Grundſatz anzutreffen ſeyn, der den Namen eines Axioms verdiene. Die Mathematik dagegen iſt der Axiomen fähig, weil ſie vermittelſt der Conſtruction der Begriffe in der Anſchauung des Gegenſtandes die Prädicate deſſelben a priori und unmittelbar verknüpfen kann, z. B.

daß drey Punkte jederzeit in einer Ebene liegen. Dagegen kann ein ſynthetiſcher Grundſatz bloß aus Begriffen niemals unmittelbar gewiß ſeyn; z. B. der Satz: alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, da ich mich nach einem dritten herumſehen muß, nämlich der Bedingung der Zeitbeſtimmung in einer Erfahrung, und nicht direct unmittelbar aus den Begriffen allein einen ſolchen Grundſatz erkennen konnte. Diſcurſive Grundſätze ſind alſo ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfodern jederzeit noch eine Deduction, deren die letztern ganz und gar entbehren können, und, da dieſe eben um deſſelben Grundes willen evident ſind, welches die philoſophiſchen Grundſätze, bey aller ihrer Gewißheit, doch niemals vorgeben können, ſo fehlt unendlich viel daran, daß irgend ein ſynthetiſcher Satz der reinen und transſcendentalen Vernunft ſo augenſcheinlich ſey (wie man ſich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: daß zweymal zwey vier geben. Ich habe zwar in der Analytik, bey der Tafel der Grundſätze des reinen Verſtandes, auch gewiſſer Axiomen der Anſchauung gedacht; allein der daſelbſt angeführte Grundſatz war ſelbſt kein Axiom, ſondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und ſelbſt nur ein Grundſatz aus Begriffen. Denn ſogar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transſcendentalphiloſophie gezeigt werden. Die Philoſophie hat alſo keine Axiomen und darf niemals ihre Grundſätze a priori ſo ſchlechthin gebieten, ſondern muß

ſich dazu bequemen, ihre Befugniß wegen derſelben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen.

3. Von den Demonſtrationen. Nur ein apodictiſcher Beweis, ſo fern er intuitiv iſt, kann Demonſtration heißen. Erfahrung lehrt uns wohl, was da ſey, aber nicht, daß es gar nicht anders ſeyn könne. Daher können empiriſche Beweisgründe keinen apodictiſchen Beweis verſchaffen. Aus Begriffen a priori (im discurſiven Erkenntniſſe) kann aber niemals anſchauende Gewißheit d. i. Evidenz entſpringen, ſo ſehr auch ſonſt das Urtheil apodictiſch gewiß ſeyn mag. Nur die Mathematik enthält alſo Demonſtrationen, weil ſie nicht aus Begriffen, ſondern der Conſtruction derſelben, d. i. der Anſchauung, die den Begriffen entſprechend a priori gegeben werden kann, ihr Erkenntniß ableitet. Selbſt das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen ſie durch Reduction die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervorbringt, iſt zwar keine geometriſche, aber doch characteriſtiſche Conſtruction, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornämlich von dem Verhältniſſe der Größen, in der Anſchauung darlegt, und, ohne einmal auf das Hevriſtiſche zu ſehen, alle Schlüſſe vor Fehlern dadurch ſichert, daß jeder derſelben vor Augen geſtellt wird. Da hingegen das philoſophiſche Erkenntniß dieſes Vortheils entbehren muß, indem es das Allgemeine jederzeit in abſtracto (durch Begriffe) betrachten muß, indeſſen daß Mathematik das Allgemeine in concreto (in der einzelnen Anſchauung) und doch durch reine Vorſtel-

lung

lung a priori erwägen kann, wobey jeder Fehltritt ſichtbar wird. Ich möchte die erſtern daher lieber acroamatiſche (diſcurſive Beweiſe nennen, weil ſie ſich nur durch lauter Worte (den Gegenſtand in Gedanken) führen laſſen, als Demonſtrationen, welche, wie der Ausdruck es ſchon anzeigt, in der Anſchauung des Gegenſtandes fortgehen.

Aus allem dieſem folgt nun, daß es ſich für die Natur der Philoſophie gar nicht ſchicke, vornämlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatiſchen Gange zu ſtrotzen und ſich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuſchmücken, in deren Orden ſie doch nicht gehöret, ob ſie zwar auf ſchweſterliche Vereinigung mit derſelben zu hoffen alle Urſache hat. Jene ſind eitele Anmaßungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Abſicht rückgängig machen müſſen, die Blendwerke einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft zu entdecken, und, vermittelſt hinreichender Aufklärung unſerer Begriffe, den Eigendünkel der Spekulation auf das beſcheidene, aber gründliche Selbſterkenntniß zurückzuführen. Die Vernunft wird alſo in ihren transſcendentalen Verſuchen nicht ſo zuverſichtlich vor ſich hinſehen können, gleich als wenn der Weg, den ſie zurückgelegt hat, ſo ganz gerade zum Ziel führe, und auf ihre zum Grunde gelegte Prämiſſen nicht ſo muthig rechnen können, daß es nicht nöthig wäre, öfters zurück zu ſehen und Acht zu haben, ob ſich nicht etwa im Fortgange der Schlüſſe Fehler entdecken, die in den Principien über-

überſehen worden, und es nöthig machen, ſie entweder mehr zu beſtimmen, oder ganz abzuändern.

Ich theile alle apodictiſche Sätze (ſie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiß ſeyn) in Dogmata und Mathemata ein. Ein directſynthetiſcher Satz aus Begriffen iſt ein Dogma; hingegen ein dergleichen Satz durch Conſtruction der Begriffe, iſt ein Mathema. Analytiſche Urtheile lehren uns eigentlich nichts mehr vom Gegenſtande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, ſchon in ſich enthält, weil ſie die Erkenntniß über den Begriff des Subjects nicht erweitern, ſondern dieſen nur erläutern. Sie können daher nicht füglich Dogmen heißen, (welches Wore man vielleicht durch Lehrſprüche überſetzen könnte). Aber unter den gedachten zweyen Arten ſynthetiſcher Sätze a priori können, nach dem gewöhnlichen Redegebrauch, nur die zum philoſophiſchen Erkenntniſſe gehörige dieſen Namen führen, und man würde ſchwerlich die Sätze der Rechenkunſt, oder Geometrie, Dogmata nennen. Alſo beſtätigt dieſer Gebrauch die Erklärung, die wir gaben, daß nur Urtheile aus Begriffen, und nicht die aus der Conſtruction der Begriffe, dogmatiſch heißen können.

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß ſpeculativen Gebrauche nicht ein einziges directſynthetiſches Urtheil aus Begriffen. Denn durch Ideen iſt ſie, wie wir gezeigt haben, gar keiner ſynthetiſcher Urtheile, die objective Gültigkeit hätten, fähig; durch Verſtandes-

begriffe

begriffe aber errichtet ſie zwar ſichere Grundſätze aber gar nicht direct aus Begriffen, ſondern immer nur indirect durch Beziehung dieſer Begriffe auf etwas ganz zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung; da ſie denn, wenn dieſe (etwas als Gegenſtand möglicher Erfahrungen) vorausgeſetzt wird, allerdings apodiktiſch gewiß ſeyn, an ſich ſelbſt aber (direct) a priori gar nicht einmal erkannt werden können. So kann niemand den Satz: alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, aus dieſem gegebenen Begriff allein gründlich einſehen. Daher iſt er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen Geſichtspuncte, nämlich dem einzigen Felde ſeines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wohl und apodictiſch bewieſen werdenn kann. Er heißt aber Grundſatz und nicht Lehrſatz, ob gleich bewieſen werden muß, darum, weil er die beſondere Eigenſchaft hat, daß er ſeinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, ſelbſt zuerſt möglich macht, und bey dieſer immer vorausgeſetzt werden muß.

Giebt es nun im ſpeculativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmata, ſo iſt alle dogmatiſche Methode, ſie mag nun dem Mathematiker abgeborgt ſeyn, oder eine eigenthümliche Manier werden ſollen, für ſich unſchicklich. Denn ſie verbirgt nur die Fehler und Irrthümer, und täuſcht die Philoſophie, deren eigentliche Abſicht iſt, alle Schritte der Vernunft in ihrem klärеſten Lichte ſehen zu laſſen. Gleichwohl kann die Methode immer ſyſtematiſch ſeyn. Denn unſere Vernunft

(ſub-

(ſubjectiv) iſt ſelbſt ein Syſtem, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelſt bloßer Begriffe, nur ein Syſtem der Nachforſchung nach Grundſätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann. Von der eigenthümlichen Methode einer Transſcendentalphiloſophie läßt ſich aber hier nichts ſagen, da wir es nur mit einer Critik unſerer Vermögensumſtände zu thun haben, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unſer Gebäude, aus dem Stoffe, den wir haben, (den reinen Begriffen a priori,) aufführen können.

Des erſten Hauptſtücks Zweyter Abſchnitt.

Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihres polemiſchen Gebrauchs.

Die Vernunft muß ſich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen, und kann der Freyheit derſelben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne ſich ſelbſt zu ſchaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf ſich zu ziehen. Da iſt nun nichts ſo wichtig, in Anſehung des Nutzens, nichts ſo heilig, das ſich dieſer prüfenden und muſternden Durchſuchung, die kein Anſehen der Perſon kennt, entziehen dürfte. Auf dieſer Freyheit beruht ſogar die Exiſtenz der Vernunft, die kein dictatoriſches Anſehen hat, ſondern deren Ausſpruch jederzeit nichts als die Einſtimmung freyer Bürger iſt, deren jeglicher ſeine Bedenk-

lich-

lichkeiten, ja ſogar ſein veto, ohne Zurückhalten muß äußern können.

Ob nun aber gleich die Vernunft ſich der Critik niemals verweigern kann, ſo hat ſie doch nicht jederzeit Urſache, ſie zu ſcheuen. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatiſchen (nicht mathematiſchen) Gebrauche iſt ſich nicht ſo ſehr der genaueſten Beobachtung ihrer oberſten Geſetze bewußt, daß ſie nicht mit Blödigkeit, ja mit gänzlicher Ablegung alles angemaßten dogmatiſchen Anſehens, vor dem critiſchen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erſcheinen müßte.

Ganz anders iſt es bewandt, wenn ſie es nicht mit der Cenſur des Richters, ſondern den Anſprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat, und ſich dagegen bloß vertheidigen ſoll. Denn, da dieſe eben ſo wohl dogmatiſch ſeyn wollen, obzwar im Verneinen, als jene im Bejahen: ſo findet eine Rechtfertigung κατ᾽ ἄνθρωπον ſtatt, die wider alle Beeinträchtigung ſichert, und einen titulirten Beſitz verſchafft, der keine fremde Anmaßungen ſcheuen darf, ob er gleich ſelbſt κατ᾽ ἀλήθειαν nicht hinreichend bewieſen werden kann.

Unter dem polemiſchen Gebrauche der reinen Vernunft verſtehe ich nun die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatiſchen Verneinungen derſelben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falſch ſeyn möchten, ſondern nur, daß niemand das Gegentheil jemals mit apodictiſcher Gewißheit (ja auch

nur

nur mit größerem Scheine) behaupten könnte. Denn wir ſind alsdenn doch nicht bittweiſe in unſerem Beſitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden, Titel derſelben vor uns haben, und es völlig gewiß iſt, daß niemand die Unrechtmäßigkeit dieſes Beſitzes jemals beweiſen könne.

Es iſt etwas Bekümmerndes und Niederſchlagendes, daß es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben, und dieſe, die doch den oberſten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorſtellt, mit ſich ſelbſt in Streit gerathen ſoll. Zwar hatten wir oben eine ſolche ſcheinbare Antithetik derſelben vor uns; aber es zeigte ſich, daß ſie auf einem Mißverſtande beruhete, da man nämlich, dem gemeinen Vorurtheile gemäß, Erſcheinungen für Sachen an ſich ſelbſt nahm, und denn eine abſolute Vollſtändigkeit ihrer Syntheſis, auf eine oder andere Art (die aber auf beiderley Art gleich unmöglich war), verlangte, welches aber von Erſcheinungen gar nicht erwartet werden kann. Es war alſo damals kein wirklicher Widerſpruch der Vernunft mit ihr ſelbſt bey den Sätzen: die Reihe an ſich gegebener Erſcheinungen hat einen abſolut erſten Anfang, und: dieſe Reihe iſt ſchlechthin und an ſich ſelbſt ohne allen Anfang; denn beide Sätze beſtehen gar wohl zuſammen, weil Erſcheinungen nach ihrem Daſeyn (als Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gar nichts d. i. etwas widerſprechendes ſind, und alſo deren Vorausſetzung natürlicher Weiſe widerſprechende Folgerungen nach ſich ziehen muß.

Ein

Ein ſolcher Mißverſtand kann aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft beygelegt werden, wenn etwa theiſtiſch behauptet würde: es iſt ein höchſtes Weſen, und dagegen athetiſch: es iſt kein höchſtes Weſen: oder, in der Pſychologie: alles, was denkt, iſt von abſoluter beharrlicher Einheit und alſo von aller vergänglichen materiellen Einheit unterſchieden, welchem ein anderer entgegenſetzte: die Seele iſt nicht immaterielle Einheit und kann von der Vergänglichkeit nicht ausgenommen werden. Denn der Gegenſtand der Frage iſt hier von allem fremdartigen, das ſeiner Natur widerſpricht, frey, und der Verſtand hat es nur mit Sachen an ſich ſelbſt und nicht mit Erſcheinungen zu thun. Es würde alſo hier freylich ein wahrer Widerſtreit anzutreffen ſeyn, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu ſagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme; denn was die Critik der Beweisgründe des Dogmatiſch bejahenden betrift, die kann man ihm ſehr wohl einräumen, ohne darum dieſe Sätze aufzugeben, die doch wenigſtens das Intereſſe der Vernunft für ſich haben, darauf ſich der Gegner gar nicht berufen kann.

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer (z. B.) Sulzer ſo oft geäußert haben, da ſie die Schwäche der bisherigen Beweiſe fühlten: daß man hoffen könne, man werde dereinſt noch evidente Demonſtrationen der zween Cardinalſätze unſerer reinen Vernunft: es iſt ein Gott, es iſt ein künftiges Le-

ben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieſes niemals geſchehen werde. Denn, wo will die Vernunft den Grund zu ſolchen ſynthetiſchen Behauptungen, die ſich nicht auf Gegenſtände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es iſt auch apodictiſch gewiß, daß niemals irgend ein Menſch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindeſten Scheine, geſchweige dogmatiſch behaupten könne. Denn, weil er dieſes doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte, ſo müßte er es unternehmen, zu beweiſen: daß ein höchſtes Weſen, daß das in uns denkende Subject, als reine Intelligenz, unmöglich ſey. Wo will er aber die Kenntniſſe hernehmen, die ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus ſo ſynthetiſch zu urtheilen, berechtigten. Wir können alſo darüber ganz unbekümmert ſeyn, daß uns jemand das Gegentheil einſtens beweiſen werde; daß wir darum eben nicht nöthig haben, auf ſchulgerechte Beweiſe zu ſinnen, ſondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem ſpeculativen Intereſſe unſerer Vernunft im empiriſchen Gebrauch ganz wohl zuſammenhängen, und überdem es mit dem practiſchen Intereſſe zu vereinigen die einzigen Mittel ſind. Für den Gegner (der hier nicht bloß als Critiker betrachtet werden muß,) haben wir unſer non liquet in Bereitſchaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indeſſen daß wir die Retorſion deſſelben auf uns nicht weigern, indem wir die ſubjective Maxime der Vernunft beſtändig im Rückhalte

haben,

haben, die dem Gegner nothwendig fehlt, und unter deren Schutz wir alle ſeine Luftſtreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit anſehen können.

Auf ſolche Weiſe giebt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft. Denn der einzige Kampfplatz für ſie würde auf dem Felde der reinen Theologie und Pſychologie zu ſuchen ſeyn; dieſer Boden aber trägt keinen Kämpfer in ſeiner ganzen Rüſtung und mit Waffen, die zu fürchten wären. Er kann nur mit Spott und Großſprecherey auftreten, welches als ein Kinderſpiel belacht werden kann. Das iſt eine tröſtende Bemerkung, die der Vernunft wieder Muth giebt; denn worauf wollte ſie ſich ſonſt verlaſſen, wenn ſie, die allein alle Irrungen abzuthun berufen iſt, in ſich ſelbſt zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Beſitz hoffen zu können?

Alles, was die Natur ſelbſt anordnet, iſt zu irgend einer Abſicht gut. Selbſt Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche ſich in unſeren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen, und dürften daher in einer vollſtändigen Sammlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe, wider die Ueberredungen und den Eigendünkel unſerer bloß ſpeculativen Vernunft, ſind ſelbſt durch die Natur dieſer Vernunft aufgegeben, und müſſen alſo ihre gute Beſtimmung und Abſicht haben, die man nicht in den Wind ſchlagen muß. Wozu hat uns die Vorſehung manche Gegenſtände, ob ſie gleich mit unſerem höchſten Intereſſe zuſammenhängen, ſo hoch geſtellt, daß uns faſt

nur vergönnet iſt, ſie in einer undeutlichen und von uns ſelbſt bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausſpähende Blicke mehr gereizt, als befriedigt werden. Ob es nützlich ſey, in Anſehung ſolcher Ausſichten dreiſte Beſtimmungen zu wagen, iſt wenigſtens zweifelhaft, vielleicht gar ſchädlich. Allemal aber und ohne allen Zweifel iſt es nützlich, die forſchende ſowohl, als prüfende Vernunft in völlige Freyheit zu verſetzen, damit ſie ungehindert ihr eigen Intereſſe beſorgen könne, welches eben ſo wohl dadurch befördert wird, daß ſie ihren Einſichten Schranken ſetzt, als daß ſie ſolche erweitert, und welches allemal leidet, wenn ſich fremde Hände einmengen, um ſie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Abſichten zu lenken.

Laſſet demnach euren Gegner nur Vernunft *ſagen*, und bekämpfet ihn bloß mit Waffen der Vernunft. Uebrigens ſeyd wegen der guten Sache (des practiſchen Intereſſe) außer Sorgen, denn die kömmt in bloß ſpeculativen Streite niemals mit ins Spiel. Der Streit entdeckt als, denn nichts, als eine gewiſſe Antinomie der Vernunft, die, da ſie auf ihrer Natur beruhet, nothwendig angehört und geprüft werden muß. Er cultivirt dieſelbe durch Betrachtung ihres Gegenſtandes auf zweyen Seiten, und berichtigt ihr Urtheil dadurch, daß er ſolches einſchränkt. Das, was hiebey ſtreitig wird, iſt nicht die Sache, ſondern der Ton. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der ſchärfſten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines feſten

Glaubens zu ſprechen, wenn ihr gleich die des Wiſſens habt aufgeben müſſen.

Wenn man den kaltblütigen, zum Gleichgewichte des Urtheils eigentlich geſchaffenen David Hume fragen ſollte: was bewog euch, durch mühſam ergrübelte Bedenklichkeiten, die für den Menſchen ſo tröſtliche und nützliche Ueberredung, daß ihre Vernunfteinſicht zur Behauptung und zum beſtimmten Begriff eines höchſten Weſens zulange, zu untergraben? ſo würde er antworten: nichts, als die Abſicht, die Vernunft in ihrem Selbſterkenntniß weiter zu bringen, und zugleich ein gewiſſer Unwille über den Zwang, den man der Vernunft anthun will, indem man mit ihr groß thut, und ſie zugleich hindert, ein freymüthiges Geſtändniß ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bey der Prüfung ihrer ſelbſt offenbar werden. Fragt ihr dagegen den, den Grundſätzen des empiriſchen Vernunftgebrauchs allein ergebenen, und aller transſcendenten Speculation abgeneigten Prieſtley, was es für Bewegungsgründe gehabt habe, unſerer Seele Freyheit und Unſterblichkeit (die Hoffnung des künftigen Lebens iſt bey ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung), zwey ſolche Grundpfeiler aller Religion niederzureißen, er, der ſelbſt ein frommer und eifriger Lehrer der Religion iſt; ſo würde er nichts anders antworten können, als: das Intereſſe der Vernunft, welche dadurch verliert, daß man gewiſſe Gegenſtände den Geſetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und beſtimmen können,

entziehen will. Es würde unbillig ſcheinen, den letzteren, der ſeine paradoxe Behauptung mit der Religionsabſicht zu vereinigen weiß, zu verſchreien, und einem wohldenkenden Manne wehe zu thun, weil er ſich nicht zurechte finden kann, ſo bald er ſich aus dem Felde der Naturlehre verlohren hatte. Aber dieſe Gunſt muß dem nicht minder gutgeſinnten und ſeinem ſittlichen Character nach untadelhaften Hume eben ſowohl zu Statten kommen, der ſeine abgezogene Speculation darum nicht verlaſſen kann, weil er mit Recht dafür hält, daß ihr Gegenſtand ganz außerhalb den Grenzen der Naturwiſſenſchaft im Felde reiner Ideen liege.

Was iſt nun hiebey zu thun, vornehmlich in Anſehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Beſten zu drohen ſcheinet? Nichts iſt natürlicher, nichts billiger, als die Entſchließung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt dieſe Leute nur machen; wenn ſie Talent, wenn ſie tiefe und neue Nachforſchung, mit einem Worte, wenn ſie nur Vernunft zeigen, ſo gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangsloſen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath ſchreiet, das gemeine Weſen, das ſich auf ſo ſubtile Bearbeitungen gar nicht verſteht, gleichſam als zum Feuerlöſchen zuſammen ruft, ſo macht ihr euch lächerlich. Denn es iſt die Rede gar nicht davon, was dem gemeinen Beſten hierunter vortheilhaft, oder nachtheilig ſey, ſondern nur, wie weit die Vernunft es wohl in ihrer von allem Intereſſe abſtrahirenden

Specu-

Speculation bringen könne, und ob man auf dieſe überhaupt etwas rechnen, oder ſie lieber gegen das Practiſche gar aufgeben müſſen. Anſtatt alſo mit dem Schwerdte drein zu ſchlagen, ſo ſehet vielmehr von dem ſicheren Sitze der Critik dieſem Streite geruhig zu, der für die Kämpfenden mühſam, für euch unterhaltend, und bey einem gewiß unblutigen Ausgange, für eure Einſichten erſprießlich ausfallen muß. Denn es iſt ſehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuſchreiben, auf welche Seite ſie nothwendig ausfallen müſſe. Ueberdem wird Vernunft ſchon von ſelbſt durch Vernunft ſo wohl gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, deſſen beſorgliche Obermacht euch gefährlich ſcheint, bürgerlichen Widerſtand entgegen zu ſetzen. In dieſer Dialectik giebts keinen Sieg, über den ihr beſorgt zu ſeyn Urſache hättet.

Auch bedarf die Vernunft gar ſehr eines ſolchen Streits, und es wäre zu wünſchen, daß er eher und mit uneingeſchränkter öffentlicher Erlaubniß wäre geführt worden. Denn um deſto früher wäre eine reife Critik zu Stande gekommen, bey deren Erſcheinung alle dieſe Streithändel von ſelbſt wegfallen müſſen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurtheile, welche ſie veruneinigt haben, einſehen lernen.

Es giebt eine gewiſſe Unlauterkeit in der menſchlichen Natur, die am Ende doch, wie alles, was von der

Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß, nämlich eine Neigung, ſeine wahre Geſinnungen zu verheelen, und gewiſſe angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiß haben die Menſchen durch dieſen Hang, ſowohl ſich zu verheelen, als auch einen ihnen vortheilhaften Schein anzunehmen, ſich nicht bloß civiliſirt, ſondern nach und nach, in gewiſſer Maaße, moraliſirt, weil keiner durch die Schminke der Anſtändigkeit, Ehrbarkeit und Sittſamkeit durchdringen konnte, alſo an vermeintlich ächten Beyſpielen des Guten, die er um ſich ſahe, eine Schule der Beſſerung für ſich ſelbſt fand. Allein dieſe Anlage, ſich beſſer zu ſtellen, als man iſt, und Geſinnungen zu äußern, die man nicht hat, dient nur gleichſam proviſoriſch dazu, um den Menſchen aus der Rohigkeit zu bringen, und ihn zuerſt wenigſtens die Manier des Guten, das er kennt, annehmen zu laſſen; denn nachher, wenn die ächten Grundſätze einmal entwickelt und in die Denkungskraft übergegangen ſind, ſo muß jene Falſchheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil ſie ſonſt das Herz verdirbt, und gute Geſinnungen unter dem Wucherkraute des ſchönen Scheins nicht aufkommen läßt.

Es thut mir leid, eben dieſelbe Unlauterkeit, Verſtellung und Heucheley ſogar in den Aeußerungen der ſpeculativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menſchen, das Geſtändniß ihrer Gedanken billigermaaßen offen und unverholen zu entdecken, weit weniger Hinderniſſe und

gar

gar keinen Vortheil haben. Denn was kann den Einſichten nachtheiliger ſeyn, als ſo gar bloße Gedanken verfälſcht einander mitzutheilen, Zweifel, die wir wider unſere eigene Behauptungen fühlen, zu verheelen, oder Beweisgründen, die uns ſelbſt nicht genugthun, einen Anſtrich von Evidenz zu geben? So lange indeſſen bloß die Privateitelkeit dieſe geheimen Ränke anſtiftet (welches in ſpeculativen Urtheilen, die kein beſonderes Intereſſe haben und nicht leicht einer apodictiſchen Gewißheit fähig ſind, gemeiniglich der Fall iſt), ſo widerſteht denn doch die Eitelkeit anderer mit öffentlicher Genehmigung, und die Sachen kommen zuletzt dahin, wo die lauterſte Geſinnung und Aufrichtigkeit, obgleich weit früher, ſie hingebracht haben würde. Wo aber das gemeine Weſen dafür hält, daß ſpitzfindige Vernünftler mit nichts minderem umgehen, als die Grundveſte der öffentlichen Wohlfahrt wankend zu machen, da ſcheint es nicht allein der Klugheit gemäß, ſondern auch erlaubt und wohl gar rühmlich, der guten Sache eben durch Scheingründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeintlichen Gegnern derſelben auch nur den Vortheil zu laſſen, unſern Ton zur Mäßigung einer bloß practiſchen Ueberzeugung herabzuſtimmen, und uns zu nöthigen, den Mangel der ſpeculativen und apodictiſchen Gewißheit zu geſtehen. Indeſſen ſollte ich denken, daß ſich mit der Abſicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wohl nichts übler, als Hinterliſt, Verſtellung und Betrug vereinigen laſſe. Daß es in der Abwiegung der Vernunftgrün-

gründe einer bloßen Speculation alles ehrlich zugehen müſſe, iſt wohl das Wenigſte, was man fodern kann. Könnte man aber auch nur auf dieſes Wenige ſicher rechnen, ſo wäre der Streit der ſpeculativen Vernunft über die wichtigen Fragen von Gott, der Unſterblichkeit (der Seele) und der Freyheit, entweder längſt entſchieden, oder würde ſehr bald zu Ende gebracht werden. So ſteht öfters die Lauterkeit der Geſinnung im umgekehrten Verhältniſſe der Gutartigkeit der Sache ſelbſt, und dieſe hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner, als Vertheidiger.

Ich ſetze alſo Leſer voraus, die keine gerechte Sache mit Unrecht vertheidigt wiſſen wollen. In Anſehung deren iſt es nun entſchieden, daß, nach unſeren Grundſätzen der Critik, wenn man nicht auf dasjenige ſieht, was geſchieht, ſondern was billig geſchehen ſollte, es eigentlich gar keine Polemik der reinen Vernunft geben müſſe. Denn wie können zwey Perſonen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darſtellen kann, über deren Idee er allein brütet, um aus ihr etwas mehr als Idee, nämlich die Wirklichkeit des Gegenſtandes ſelbſt, herauszubringen? Durch welches Mittel wollen ſie aus dem Streite herauskommen, da keiner von beiden ſeine Sache geradezu begreiflich und gewiß machen, ſondern nur die ſeines Gegners angreifen und widerlegen kann? Denn dieſes iſt das Schickſal aller Behauptungen der rei-

nen

nen Vernunft: daß, da ſie über die Bedingungen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, außerhalb welchen kein Document der Wahrheit irgendwo angetroffen wird, ſich aber gleichwohl der Veſtandesgeſetze, die bloß zum empiriſchen Gebrauch beſtimmt ſind, ohne die ſich aber kein Schritt im ſynthetiſchen Denken thun läßt, bedienen müſſen, ſie dem Gegner jederzeit Blößen geben und ſich gegenſeitig die Blöße ihres Gegners zu nutze machen können.

Man kann die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derſelben anſehen; denn ſie iſt in die letzteren, als welche auf Objecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, ſondern iſt dazu geſetzt, die Rechtſame der Vernunft überhaupt nach den Grundſätzen ihrer erſten Inſtitution zu beſtimmen und zu beurtheilen.

Ohne dieſelbe iſt die Vernunft gleichſam im Stande der Natur, und kann ihre Behauptungen und Anſprüche nicht anders geltend machen, oder ſichern, als durch Krieg. Die Critik dagegen, welche alle Entſcheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einſetzung hernimmt, deren Anſehen keiner bezweifeln kann, verſchafft uns die Ruhe eines geſetzlichen Zuſtandes, in welchem wir unſere Streitigkeit nicht anders führen ſollen, als durch Prozeß. Was die Händel in dem erſten Zuſtande endigt, iſt ein Sieg, deſſen ſich beide Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unſicherer Friede folgt, den die Obrigkeit ſtiftet, welche ſich

ins

ins Mittel lege, im zweyten aber die Sentenz, die, weil ſie hier die Quelle der Streitigkeiten ſelbſt trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß. Auch nöthigen die endloſen Streitigkeiten einer bloß dogmatiſchen Vernunft, endlich in irgend einer Critik dieſer Vernunft ſelbſt, und in einer Geſetzgebung, die ſich auf ſie gründet, Ruhe zu ſuchen; ſo wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur ſey ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit, und man müſſe ihn nothwendig verlaſſen, um ſich dem geſetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unſere Freyheit dahin einſchränkt, daß ſie mit jedes andern Freyheit und eben dadurch mit dem gemeinen Beſten zuſammen beſtehen könne.

Zu dieſer Freyheit gehört denn auch die, ſeine Gedanken, ſeine Zweifel, die man ſich nicht ſelbſt auflöſen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszuſtellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verſchrien zu werden. Dies liegt ſchon in dem urſprünglichen Rechte der menſchlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als ſelbſt wiederum die allgemeine Menſchenvernunft, worin ein jeder ſeine Stimme hat; und, da von dieſer alle Beſſerung, deren unſer Zuſtand fähig iſt, herkommen muß, ſo iſt ein ſolches Recht heilig, und darf nicht geſchmälert werden. Auch iſt es ſehr unweiſe, gewiſſe gewagte Behauptungen oder vermeſſene Angriffe, auf die, welche ſchon die Beyſtimmung des größten und beſten Theils des gemeinen Weſens auf ihrer Seite haben, für gefährlich auszuſchreien: denn das heißt, ihnen eine

Wich-

Wichtigkeit geben, die ſie gar nicht haben ſollten. Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freyheit des menſchlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Daſeyn Gottes wegdemonſtrirt haben ſolle, ſo bin ich begierig, das Buch zu leſen, denn ich erwarte von ſeinem Talent, daß er meine Einſichten weiter bringen werde. Das weiß ich ſchon zum Voraus völlig gewiß, daß er nichts von allem dieſem wird geleiſtet haben, nicht darum, weil ich etwa ſchon im Beſitze unbezwinglicher Beweiſe dieſer wichtigen Sätze zu ſeyn glaubete, ſondern weil mich die transſcendentale Critik, die mir den ganzen Vorrath unſerer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, ſo wie ſie zu bejahenden Behauptungen in dieſem Felde ganz unzulänglich iſt, ſo wenig und noch weniger werde ſie wiſſen, um über dieſe Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn, wo will der angebliche Freygeiſt ſeine Kenntniß hernehmen, daß es z. B. kein höchſtes Weſen gebe? Dieſer Satz liegt außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung, und darum auch außer den Grenzen aller menſchlichen Einſicht. Den dogmatiſchen Vertheidiger der guten Sache gegen dieſen Feind würde ich gar nicht leſen, weil ich zum voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des andern angreifen werde, um ſeinen eigenen Eingang zu verſchaffen, überdem ein alltägiger Schein doch nicht ſo viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und ſinnreich ausgedachter. Hingegen würde der nach ſeiner Art auch dogmati-

matiſche Religionsgegner, meiner Critik gewünſchte Beſchäfftigung und Anlaß zu mehrerer Berichtigung ihrer Grundſätze geben, ohne daß ſeinetwegen im mindeſten etwas zu befürchten wäre.

Aber die Jugend, welche dem academiſchen Unterrichte anvertrauet iſt, ſoll doch wenigſtens vor dergleichen Schriften gewarnet, und von der frühen Kenntniß ſo gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urtheilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, feſt gewurzelt iſt, um aller Ueberredung zum Gegentheil, woher ſie auch kommen möge, kräftig zu widerſtehen?

Müßte es bey dem dogmatiſchen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben, und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemiſch, d. i ſo beſchaffen ſeyn, daß man ſich ins Gefechte einließe, und mit Beweisgründen zu entgegengeſetzten Behauptungen bewaffnete, ſo wäre freylich nichts rathſamer vor der Hand, aber zugleich nichts eiteler und fruchtloſer auf die Dauer, als die Vernunft der Jugend eine Zeitlang unter Vormundſchaft zu ſetzen, und wenigſtens ſo lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände ſpielen: wird alsdenn jene jugendliche Ueberredung noch Stich halten? Derjenige, der nichts als dogmatiſche Waffen mitbringt, um den Angriffen ſeines Gegners zu widerſtehen, und die verborgene Dialectik, die nicht minder

in

in ſeinem eigenen Buſen, als in dem des Gegentheils liegt, nicht zu entwickeln weiß, ſieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, ſondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht beſſer zeigen zu können, daß er der Kinderzucht entwachſen ſey, als wenn er ſich über jene wohlgemeinte Warnungen wegſetzt, und, dogmatiſch gewohnt, trinkt er das Gift, das ſeine Grundſätze dogmatiſch verdirbt, in langen Zügen in ſich.

Gerade das Gegentheil von dem, was man hier anräth, muß in der academiſchen Unterweiſung geſchehen, aber freylich nur unter der Vorausſetzung eines gründlichen Unterrichts in der Critik der reinen Vernunft. Denn, um die Principien derſelben ſo früh als möglich in Ausübung zu bringen, und ihre Zulänglichkeit bey dem größten dialectiſchen Scheine zu zeigen, iſt es durchaus nöthig, die für den Dogmatiker ſo furchtbaren Angriffe wider ſeine, obzwar noch ſchwache, aber durch Critik aufgeklärte Vernunft zu richten, und ihn den Verſuch machen zu laſſen, die grundloſen Behauptungen des Gegners Stück vor Stück an jenen Grundſätzen zu prüfen. Es kann ihm gar nicht ſchwer werden, ſie in lauter Dunſt aufzulöſen, und ſo fühlt er frühzeitig ſeine eigene Kraft, ſich wider dergleichen ſchädliche Blendwerke, die für ihn zuletzt allen Schein verlieren müſſen, völlig zu ſichern. Ob nun zwar eben dieſelbe

Strei-

Streiche, die das Gebäude des Feindes niederſchlagen, auch ſeinem eigenen ſpeculativen Bauwerke, wenn er etwa dergleichen zu erreichen gedächte, eben ſo verderblich ſeyn müſſen: ſo iſt er darüber doch gänzlich unbekümmert, indem er es gar nicht bedarf, darinnen zu wohnen, ſondern noch eine Ausſicht in das practiſche Feld vor ſich hat, wo er mit Grunde einen feſteren Boden hoffen kann, um darauf ſein vernünftiges und heilſames Syſtem zu errichten.

So giebts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Theile ſind Luftfechter, die ſich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn ſie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatiſchen Griffe nichts vorhanden iſt, was ſich faſſen und halten ließe. Sie haben gut kämpfen; die Schatten, die ſie zerhauen, wachſen, wie die Helden in Valhalla, in einem Augenblicke wiederum zuſammen, um ſich aufs neue in unblutigen Kämpfen beluſtigen zu können.

Es giebt aber auch keinen zuläſſigen ſceptiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, welchen man den Grundſatz der Neutralität bey allen ihren Streitigkeiten nennen könnte. Die Vernunft wider ſich ſelbſt zu verhetzen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen, und alsdenn ihrem hitzigſten Gefechte ruhig und ſpöttiſch zuzuſehen, ſieht aus einem dogmatiſchen Geſichtspuncte nicht wohl aus, ſondern hat das Anſehen einer ſchadenfrohen und hämiſchen Gemüthsart an ſich. Wenn man indeſſen die unbezwingliche Verblendung und das Großthun der Vernünftler, die ſich

durch

durch keine Critik will mäßigen laſſen, anſieht, ſo iſt doch wirklich kein anderer Rath, als der Großſprecherey auf einer Seite, eine andere, welche auf eben dieſelben Rechte fußet, entgegen zu ſetzen, damit die Vernunft durch den Widerſtand eines Feindes wenigſtens nur ſtutzig gemacht werde, um in ihre Anmaßungen einigen Zweifel zu ſetzen, und der Critik Gehör zu geben. Allein es bey dieſen Zweifeln gänzlich bewenden zu laſſen, und es darauf ausʒuſetzen, die Ueberzeugung und das Geſtändniß ſeiner Unwiſſenheit, nicht bloß als ein Heilmittel wider den dogmatiſchen Eigendünkel, ſondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt zu beendigen, empfehlen zu wollen, iſt ein ganz vergeblicher Anſchlag, und kann keinesweges dazu tauglich ſeyn, der Vernunft einen Ruheſtand zu verſchaffen, ſondern iſt höchſtens nur ein Mittel, ſie aus ihrem ſüßen dogmatiſchen Traume zu erwecken, um ihren Zuſtand in ſorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indeſſen dieſe ſceptiſche Manier, ſich aus einem verdrießlichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichſam der kurze Weg zu ſeyn ſcheint, zu einer beharrlichen philoſophiſchen Ruhe zu gelangen, wenigſtens die Heeresſtraße, welche diejenigen gern einſchlagen, die ſich in einer ſpöttiſchen Verachtung aller Nachforſchungen dieſer Art ein philoſophiſches Anſehen zu geben meynen, ſo finde ich es nöthig, dieſe Denkungsart in ihrem eigenthümlichen Lichte darzuſtellen.

Von der Unmöglichkeit einer ſceptiſchen Befriedigung der mit ſich ſelbſt veruneinigten reinen Vernunft.

Das Bewußtſeyn meiner Unwiſſenheit, (wenn dieſe nicht zugleich als nothwendig erkannt wird,) ſtatt daß ſie meine Unterſuchungen endigen ſollte, iſt vielmehr die eigentliche Urſache, ſie zu erwecken. Alle Unwiſſenheit iſt entweder die der Sachen, oder der Beſtimmung und Grenzen meiner Erkenntniß. Wenn die Unwiſſenheit nun zufällig iſt, ſo muß ſie mich antreiben, im erſteren Falle den Sachen (Gegenſtänden) dogmatiſch, im zweyten den Grenzen meiner möglichen Erkenntniß critiſch nachzuforſchen. Daß aber meine Unwiſſenheit ſchlechthin nothwendig ſey, und mich daher von aller weiteren Nachforſchung freyſpreche, läßt ſich nicht empiriſch, aus Beobachtung, ſondern allein critiſch, durch Ergründung der erſten Quellen unſerer Erkenntniß ausmachen. Alſo kann die Grenzbeſtimmung unſerer Vernunft nur nach Gründen a priori geſchehen; die Einſchränkung derſelben aber, welche eine obgleich nur unbeſtimmte Erkenntniß einer nie völlig zu hebenden Unwiſſenheit iſt, kann auch a poſteriori, durch das, was uns bey allem Wiſſen immer noch zu wiſſen übrig bleibt, erkannt werden. Jene durch Critik der Vernunft ſelbſt allein mögliche Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit iſt alſo Wiſſenſchaft, dieſe iſt nichts als Wahrnehmung, von der

man

man nicht ſagen kann, wie weit der Schluß aus ſelbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdfläche (dem ſinnlichen Scheine gemäß) als einen Teller vorſtelle, ſo kann ich nicht wiſſen, wie weit ſie ſich erſtrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung: daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich ſehe, dahin ich weiter fortgehen könnte; mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeſchreibung. Bin ich aber doch ſoweit gekommen, zu wiſſen, daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche ſey, ſo kann ich auch aus einem kleinen Theil derſelben, z. B. der Größe eines Grades, den Durchmeſſer, und, durch dieſen, die völlige Begrenzung der Erde, d. i. ihre Oberfläche, beſtimmt und nach Principien a priori erkennen; und ob ich gleich in Anſehung der Gegenſtände, die dieſe Fläche enthalten mag, unwiſſend bin, ſo bin ich es doch nicht in Anſehung des Umfanges, der ſie enthält, der Größe und Schranken derſelben.

Der Inbegriff aller möglichen Gegenſtände für unſere Erkenntniß ſcheint uns eine ebene Fläche zu ſeyn, die ihren ſcheinbaren Horizont hat, nämlich das, was den ganzen Umfang deſſelben befaſſet und von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genannt worden. Empiriſch denſelben zu erreichen, iſt unmöglich, und nach einem gewiſſen Princip ihn a priori zu beſtimmen, dazu

ſind alle Verſuche vergeblich geweſen. Indeſſen gehen doch alle Fragen unſerer reinen Vernunft auf das, was auſſerhalb dieſem Horizonte, oder allenfalls auch in ſeiner Grenzlinie liegen möge.

Der berühmte David Hume war einer dieſer Geographen der menſchlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgeſamt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, daß er ſie auſſerhalb den Horizont derſelben verwies, den er doch nicht beſtimmen konnte. Er hielt ſich vornämlich bey dem Grundſatze der Cauſalität auf, und bemerkte von ihm ganz richtig, daß man ſeine Wahrheit (ja nicht einmal die objective Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Urſache überhaupt) auf gar keine Einſicht, d. i. Erkenntniß a priori, fuße, daß daher auch nicht im mindeſten die Nothwendigkeit dieſes Geſetzes, ſondern eine bloße allgemeine Brauchbarkeit deſſelben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entſpringende ſubjective Nothwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, ſein ganzes Anſehen ausmache. Aus dem Unvermögen unſerer Vernunft nun, von dieſem Grundſatze einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, ſchloß er die Nichtigkeit aller Anmaßungen der Vernunft überhaupt über das Empiriſche hinaus zu gehen.

Man kann ein Verfahren dieſer Art, die Facta der Vernunft der Prüfung und nach Befinden dem Tadel zu unterwerfen, die Cenſur der Vernunft nennen. Es iſt außer Zweifel, daß dieſe Cenſur unausbleiblich auf Zwei-

fel gegen allen transſcendenten Gebrauch der Grundſätze führe. Allein dies iſt nur der zweyte Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. Der erſte Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derſelben auszeichnet, iſt dogmatiſch. Der eben genannte zweyte Schritt iſt ſceptiſch, und zeugt von Vorſichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft. Nun iſt aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männlichen Urtheilskraft zukommt, welche feſte und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat; nämlich, nicht die Facta der Vernunft, ſondern die Vernunft ſelbſt, nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntniſſen a priori, der Schätzung zu unterwerfen; welches nicht die Cenſur, ſondern Critik der Vernunft iſt, wodurch nicht bloß Schranken, ſondern die beſtimmten Grenzen derſelben, nicht bloß Unwiſſenheit an einem oder anderen Theil, ſondern in Anſehung aller möglichen Fragen von einer gewiſſen Art, und zwar nicht etwa nur vermuthet, ſondern aus Principien bewieſen wird. So iſt der Scepticism ein Ruheplatz für die menſchliche Vernunft, da ſie ſich über ihre dogmatiſche Wanderung beſinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo ſie ſich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beſtändigen Aufenthalte; denn dieſer kann nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es ſey nun der Erkenntniß der Gegenſtände ſelbſt, oder der Grenzen, innerhalb de-

nen alle unſere Erkenntniß von Gegenſtänden eingeſchloſſen iſt.

Unſere Vernunft iſt nicht etwa eine unbeſtimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur ſo überhaupt erkennt, ſondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmeſſer ſich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur ſynthetiſcher Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derſelben mit Sicherheit angeben läßt. Auſſer dieſer Sphäre (Feld der Erfahrung) iſt nichts für ſie Object, ja ſelbſt Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenſtände betreffen nur ſubjective Principien einer durchgängigen Beſtimmung der Verhältniſſe, welche unter den Verſtandesbegriffen innerhalb dieſer Sphäre vorkommen können.

Wir ſind wirklich im Beſitz ſynthetiſcher Erkenntniß a priori, wie dieſes die Verſtandesgrundſätze, welche die Erfahrung anticipiren, darthun. Kann jemand nun die Möglichkeit derſelben ſich gar nicht begreiflich machen, ſo mag er zwar anfangs zweifeln, ob ſie uns auch wirklich a priori beywohnen; er kann dieſes aber noch nicht für eine Unmöglichkeit derſelben, durch bloße Kräfte des Verſtandes, und alle Schritte, die die Vernunft nach der Richtſchnur derſelben thut, für nichtig ausgeben. Er kann nur ſagen: wenn wir ihren Urſprung und Aechtheit einſähen, ſo würden wir den Umfang und die Grenzen unſerer Vernunft beſtimmen können: ehe aber dieſes geſchehen iſt, ſind

ſind alle Behauptungen der letzten blindlings gewagt. Und auf ſolche Weiſe wäre ein durchgängiger Zweifel an aller dogmatiſchen Philoſophie, die ohne Critik der Vernunft ſelbſt ihren Gang geht, ganz wohl gegründet; allein darum könnte doch der Vernunft nicht ein ſolcher Fortgang, wenn er durch beſſere Grundlegung vorbereitet und geſichert würde, gänzlich abgeſprochen werden. Denn, einmal liegen alle Begriffe, ja alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, nicht etwa in der Erfahrung, ſondern ſelbſt wiederum nur in der Vernunft, und müſſen daher können aufgelöſet und ihrer Gültigkeit oder Nichtigkeit nach begriffen werden. Wir ſind auch nicht berechtigt, dieſe Aufgaben, als läge ihre Auflöſung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unſeres Unvermögens, abzuweiſen, und uns ihrer weiteren Nachforſchung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schooße allein dieſe Ideen ſelbſt erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialectiſchem Scheine ſie alſo Rechenſchaft zu geben gehalten iſt.

Alles ſceptiſche Polemiſiren iſt eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne ein Mißtrauen auf ſeine urſprüngliche objective Principien zu ſetzen, d. i. ohne Critik gravitätiſch ſeinen Gang fortſetzt, bloß um ihm das Concept zu verrücken und ihn zur Selbſterkenntniß zu bringen. An ſich macht ſie in Anſehung deſſen, was wir wiſſen und was wir dagegen nicht wiſſen können, ganz und gar nichts aus. Alle fehlgeſchlagene dogmatiſche Verſuche

der Vernunft ſind Facta, die der Cenſur zu unterwerfen immer nützlich iſt. Dieſes aber kann nichts über die Erwartungen der Vernunft entſcheiden, einen beſſeren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Anſprüche zu machen; die bloße Cenſur kann alſo die Streitigkeit über die Rechtſame der menſchlichen Vernunft niemals zu Ende bringen.

Da Hume vielleicht der geiſtreichſte unter allen Sceptikern, und ohne Widerrede der vorzüglichſte in Anſehung des Einfluſſes iſt, den das ſceptiſche Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann, ſo verlohnt es ſich wohl der Mühe, den Gang ſeiner Schlüſſe und die Verirrungen eines ſo einſehenden und ſchätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, ſo weit es zu meiner Abſicht ſchicklich iſt, vorſtellig zu machen.

Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewohl er es niemals völlig entwickelte, daß wir in Urtheilen von gewiſſer Art, über unſern Begriff vom Gegenſtande hinausgehen. Ich habe dieſe Art von Urtheilen ſynthetiſch genannt. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, vermittelſt der Erfahrung hinausgehen könne, iſt keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung iſt ſelbſt eine ſolche Syntheſis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelſt einer Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehret. Allein wir glauben auch a priori aus unſerem Begriffe hinausgehen und

unſer Erkenntniß erweitern zu können. Dieſes verſuchen wir entweder durch den reinen Verſtand, in Anſehung desjenigen, was wenigſtens ein Object der Erfahrung ſeyn kann, oder ſogar durch reine Vernunft, in Anſehung ſolcher Eigenſchaften der Dinge, oder auch wohl des Daſeyns ſolcher Gegenſtände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unſer Sceptiker unterſchied dieſe beyde Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun ſollen, und hielt geradezu dieſe Vermehrung der Begriffe aus ſich ſelbſt, und, ſo zu ſagen, die Selbſtgebährung unſeres Verſtandes (ſamt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geſchwängert zu ſeyn, für unmöglich, mithin alle vermeintliche Principien derſelben a priori für eingebildet, und fand, daß ſie nichts als eine aus Erfahrung und deren Geſetzen entſpringende Gewohnheit, mithin bloß empiriſche d. i. an ſich zufällige Regeln ſeyn, denen wir eine vermeinte Nothwendigkeit und Allgemeinheit beymeſſen. Er bezog ſich aber zu Behauptung dieſes befremdlichen Satzes auf den allgemein anerkannten Grundſatz von dem Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Denn da uns kein Verſtandesvermögen von dem Begriffe eines Dinges zu dem Daſeyn von etwas anderm, was dadurch allgemein und nothwendig gegeben ſey, führen kann: ſo glaubte er daraus folgern zu können, daß wir ohne Erfahrung nichts haben, was unſern Begriff vermehren und uns zu einem ſolchen a priori ſich ſelbſt erweiternden Urtheile berechtigen könnte. Daß das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es

zugleich ſchmelze, indeſſen es den Thon härtet, könne kein Verſtand aus Begriffen, die wir vorher von dieſen Dingen hatten, errathen, vielweniger geſetzmäßig ſchließen, und nur Erfahrung könne uns ein ſolches Geſetz lehren. Dagegen haben wir in der transſcendentalen Logik geſehen: daß, ob wir zwar niemals unmittelbar über den Inhalt des Begriffs, der uns gegeben iſt, hinausgehen können, wir doch völlig a priori, aber in Beziehung auf ein drittes, nämlich mögliche Erfahrung, alſo doch a priori, das Geſetz der Verknüpfung mit andern Dingen erkennen können. Wenn alſo vorher feſt geweſenes Wachs ſchmilzt, ſo kann ich a priori erkennen, daß etwas vorausgegangen ſeyn müſſe, (z B. Sonnenwärme,) worauf dieſes nach einem beſtändigen Geſetze gefolgt iſt, ob ich zwar, ohne Erfahrung, aus der Wirkung weder die Urſache, noch aus der Urſache die Wirkung, a priori und ohne Belehrung der Erfahrung beſtimmt erkennen könnte. Er ſchloß alſo fälſchlich aus der Zufälligkeit unſerer Beſtimmung nach dem Geſetze, auf die Zufälligkeit des Geſetzes ſelbſt, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung (welches a priori geſchieht und die objective Realität deſſelben ausmacht,) verwechſelt er mit der Syntheſis der Gegenſtände wirklicher Erfahrung, welche freylich jederzeit empiriſch iſt; dadurch machte er aber aus einem Princip der Affinität, welches im Verſtande ſeinen Sitz hat, und nothwendige Verknüpfung ausſagt, eine Regel der Aſſociation, die bloß in der nachbildenden Ein-

bil-

bildungskraft getroffen wird, und nur zufällige, gar nicht objective Verbindungen darſtellen kann.

Die ſceptiſchen Verirrungen aber dieſes ſonſt äuſſerſt ſcharfſinnigen Mannes entſprangen vornämlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nämlich, daß er nicht alle Arten der Syntheſis des Verſtandes a priori ſyſtematiſch überſah. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu thun, z. B. den Grundſatz der Beharrlichkeit als einen ſolchen gefunden haben, der eben ſowohl, als der der Cauſalität, die Erfahrung anticipiret. Dadurch würde er auch dem a priori ſich erweiternden Verſtande und der reinen Vernunft beſtimmte Grenzen haben vorzeichnen können. Da er aber unſern Verſtand nur einſchränkt, ohne ihn zu begrenzen, und, zwar ein allgemeines Mißtrauen, aber keine beſtimmte Kenntniß der uns unvermeidlichen Unwiſſenheit zu Stande bringt, da er einige Grundſätze des Verſtandes unter Cenſur bringt, ohne dieſen Verſtand in Anſehung ſeines ganzen Vermögens auf die Probirwage der Critik zu bringen, und, indem er ihm dasjenige abſpricht, was er wirklich nicht leiſten kann, weiter geht, und ihm alles Vermögen, ſich a priori zu erweitern, beſtreitet, unerachtet er dieſes ganze Vermögen nicht zur Schätzung gezogen; ſo widerfährt ihm das, was jederzeit den Scepticism niederſchlägt, nämlich, daß er ſelbſt bezweifelt wird, indem ſeine Einwürfe nur auf Factis, welche zufällig ſind, nicht aber auf Prin-

cipien

cipien beruhen, die eine nothwendige Entſagung auf das Recht dogmatiſcher Behauptungen bewirken können.

Da er auch zwiſchen den gegründeten Anſprüchen des Verſtandes und den dialectiſchen Anmaaßungen der Vernunft, wider welche doch hauptſächlich ſeine Angriffe gerichtet ſind, keinen Unterſchied kennt: ſo fühlt die Vernunft deren ganz eigenthümlicher Schwung hiebey nicht im mindeſten geſtöhret, ſondern nur gehindert worden, den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verſchloſſen, und kann von ihren Verſuchen, unerachtet ſie hie oder da gezwackt wird, niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe rüſtet man ſich zur Gegenwehr, und ſetzt noch um deſto ſteifer ſeinen Kopf drauf, um ſeine Foderungen durchzuſetzen. Ein völliger Ueberſchlag aber ſeines ganzen Vermögens und die daraus entſpringende Ueberzeugung der Gewißheit eines kleinen Beſitzes, bey der Eitelkeit höherer Anſprüche, hebt allen Streit auf, und beweget, ſich an einem eingeſchränkten, aber unſtrittigen Eigenthume friedfertig zu begnügen.

Wider den uncritiſchen Dogmatiker, der die Spähre ſeines Verſtandes nicht gemeſſen, mithin die Grenzen ſeiner möglichen Erkenntniß nicht nach Principien beſtimmt hat, der alſo nicht ſchon zum voraus weiß, wie viel er kann, ſondern es durch bloße Verſuche ausfindig zu machen denkt, ſind dieſe ſceptiſche Angriffe nicht allein gefährlich, ſondern ihm ſogar verderblich. Denn, wenn er auf einer einzigen Behauptung betroffen wird, die er nicht rechtfertigen,

gen, deren Schein er aber auch nicht aus Principien entwickeln kann, ſo fällt der Verdacht auf alle, ſo überredend ſie auch ſonſt immer ſeyn mögen.

Und ſo führt der Sceptiker, der Zuchtmeiſter des dogmatiſchen Vernünftlers, auf eine geſunde Critik des Verſtandes und der Vernunft ſelbſt. Wenn er dahin gelanget iſt, ſo hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten; denn er unterſcheidet alsdenn ſeinen Beſitz von dem, was gänzlich auſſerhalb demſelben liegt, worauf er keine Anſprüche macht und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So iſt das ſceptiſche Verfahren zwar an ſich ſelbſt für die Vernunftfragen nicht befriedigend, aber doch vorübend, um ihre Vorſichtigkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weiſen, die ſie in ihren rechtmäßigen Beſitzen ſichern können.

Des erſten Hauptſtücks Dritter Abſchnitt.

Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung der Hypotheſen.

Weil wir denn durch Critik unſerer Vernunft endlich ſo viel wiſſen, daß wir in ihrem reinen und ſpeculativen Gebrauche in der That gar nichts wiſſen können; ſollte ſie nicht ein deſto weiteres Feld zu Hypotheſen eröffnen, da es wenigſtens vergönnet iſt, zu dichten und zu meynen, wenn gleich nicht zu behaupten?

Wo

Wo nicht etwa Einbildungskraft ſchwärmen, ſondern, unter der ſtrengen Aufſicht der Vernunft, dichten ſoll, ſo muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet, oder bloße Meynung ſeyn, und das iſt die Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt. Alsdenn iſt es wohl erlaubt, wegen der Wirklichkeit deſſelben, zur Meynung ſeine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu ſeyn, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiß iſt, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muß, und alsdenn Hypotheſe heißt.

Da wir uns nun von der Möglichkeit der dynamiſchen Verknüpfung a priori nicht den mindeſten Begriff machen können, und die Categorie des reinen Verſtandes nicht dazu dient, dergleichen zu erdenken, ſondern nur, wo ſie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verſtehen: ſo können wir nicht einen einzigen Gegenſtand nach einer neuen und empiriſch nicht anzugebenden Beſchaffenheit, dieſen Categorien gemäß, urſprünglich ausſinnen und ſie einer erlaubten Hypotheſe zum Grunde legen; denn dieſes hieße, der Vernunft leere Hirngeſpinnſte, ſtatt der Begriffe von Sachen, unterzulegen. So iſt es nicht erlaubt, ſich irgend neue urſprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. einen Verſtand, der vermögend ſey, ſeinen Gegenſtand ohne Sinne anzuſchauen, oder eine Anziehungskraft ohne alle Berührung, oder eine neue Art Subſtanzen, z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wären, folglich auch keine Gemeinſchaft der Subſtanzen, die von aller derjenigen unter-

terſchieden iſt, welche Erfahrung an die Hand giebt; keine Gegenwart anders, als im Raume; keine Dauer, als bloß in der Zeit. Mit einem Worte: es iſt unſerer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen; keinesweges aber, ganz unabhängig von dieſem, ſich ſelbſt welche gleichſam zu ſchaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerſpruch, dennoch auch ohne Gegenſtand ſeyn würden.

Die Vernunftbegriffe ſind, wie geſagt, bloße Ideen, und haben freylich keinen Gegenſtand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabey für möglich angenommene Gegenſtände. Sie ſind bloß problematiſch gedacht, um, in Beziehung auf ſie (als hevriſtiſche Fictionen), regulative Prinzipien des ſyſtematiſchen Verſtandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, ſo ſind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich iſt, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erſcheinungen durch eine Hypotheſe zum Grunde gelegt werden können. Die Seele ſich als einfach denken, iſt ganz wohl erlaubt, um, nach dieſer Idee, eine vollſtändige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man ſie gleich nicht in concreto einſehen kann, zum Prinzip unſerer Beurtheilung ihrer inneren Erſcheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Subſtanz anzunehmen (ein transſcendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweis-

lich,

lich, (wie es mehrere phyſiſche Hypotheſen ſind,) ſondern auch ganz willkührlich und blindlings gewagt ſeyn würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann, und, wenn man unter Subſtanz hier das beharrliche Object der ſinnlichen Anſchauung verſteht, die Möglichkeit einer einfachen Erſcheinung gar nicht einzuſehen iſt. Bloß intelligibele Weſen, oder bloß intelligibele Eigenſchaften der Dinge der Sinnenwelt, laſſen ſich mit einer gegründeten Befugniß der Vernunft als Meynung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch durch keine vermeinte beſſere Einſicht dogmatiſch abläugnen.

Zur Erklärung gegebener Erſcheinungen können keine andere Dinge und Erklärungsgründe, als die, ſo *nach* ſchon bekannten Geſetzen der Erſcheinungen mit *den gegebenen* in Verknüpfung geſetzt worden, angeführt werden. Eine transſcendentale Hypotheſe, bey der eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung ſeyn, indem das, was man aus bekannten empiriſchen Principien nicht hinreichend verſteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts verſteht. Auch würde das Princip einer ſolchen Hypotheſe eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verſtandesgebrauchs in Anſehung der Gegenſtände dienen. Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur muß wiederum aus Naturgründen und nach Naturgeſetzen erklärt werden, und

hier

hier ſind ſelbſt die wildeſten Hypotheſen, wenn ſie nur phyſiſch ſind, erträglicher, als eine hyperphyſiſche, d.i. die B rufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu dieſem Behuf vorausſetzt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft ignava ratio), alle Urſachen, deren objective Realität, wenigſtens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgeſetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeyzugehen, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft ſehr bequem iſt, zu ruhen. Was aber die abſolute Totalität des Erklärungsgrundes in der Reihe derſelben betrifft, ſo kann das keine Hinderniß in Anſehung der Weltobjecte machen, weil, da dieſe nichts als Erſcheinungen ſind, an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Syntheſis der Reihe von Bedingungen gehoffet werden kann.

Transſcendentalen Hypotheſen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft, und eine Freyheit, zur Erſetzung des Mangels an phyſiſchen Erklärungsgründen, ſich allenfalls hyperphyſiſcher zu bedienen, kann gar nicht geſtattet werden, theils weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, ſondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauchs abſchneidet, theils weil dieſe Licenz ſie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich der Erfahrung, bringen müßte. Denn, wenn uns die Naturerklärung hie oder da ſchwer wird, ſo haben wir beſtändig einen transſcendenten Erklärungsgrund bey der Hand, der uns jener Unterſuchung überhebt,

und unſere Nachforſchung ſchließt nicht durch Einſicht, ſondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Princips, welches ſo ſchon zum voraus ausgedacht war, daß es den Begriff des abſolut Erſten enthalten mußte.

Das zweyte erfoderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypotheſe iſt die Zulänglichkeit derſelben, um daraus a priori die Folgen, welche gegeben ſind, zu beſtimmen. Wenn man zu dieſem Zwecke hülfleiſtende Hypotheſen herbeyzurufen genöthigt iſt, ſo geben ſie den Verdacht einer bloßen Erdichtung, weil jede derſelben an ſich dieſelbe Rechtfertigung bedarf, welche der zum Grunde gelegte Gedanke nöthig hatte, und daher keinen tüchtigen Zeugen abgeben kann. Wenn, unter Vorausſetzung einer unbeſchränkt vollkommenen Urſache, zwar an *Erklärungsgründen* aller Zweckmäßigkeit, Ordnung und Größe, die ſich in der Welt finden, kein Mangel iſt, ſo bedarf jene doch, bey den, wenigſtens nach unſeren Begriffen, ſich zeigenden Abweichungen und Uebeln, noch neuer Hypotheſen, um gegen dieſe, als Einwürfe, gerettet zu werden. Wenn die einfache Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erſcheinungen gelegt worden, durch die Schwierigkeiten ihrer, den Abänderungen einer Materie (dem Wachsthum und Abnahme) ähnlichen Phänomene angefochten wird, ſo müſſen neue Hypotheſen zu Hülfe gerufen werden, die zwar nicht ohne Schein, aber doch ohne alle Beglaubigung ſind, außer derjenigen, wel-

che

che ihnen die zum Hauptgrunde angenommene Meinung giebt, der ſie gleichwohl das Wort reden ſollen.

Wenn die hier zum Beyſpiele angeführten Vernunftbehauptungen (unkörperliche Einheit der Seele und Daſeyn eines höchſten Weſens) nicht als Hypotheſen, ſondern a priori bewieſene Dogmata gelten ſollen, ſo iſt alsdenn von ihnen gar nicht die Rede. In ſolchem Falle aber ſehe man ſich ja vor, daß der Beweis die apodictiſche Gewißheit einer Demonſtration habe. Denn die Wirklichkeit ſolcher Ideen bloß wahrſcheinlich machen zu wollen, iſt ein ungereimter Vorſatz, eben ſo, als wenn man einen Satz der Geometrie bloß wahrſcheinlich zu beweiſen gedächte. Die von aller Erfahrung abgeſonderte Vernunft kann alles nur a priori und als nothwendig oder gar nicht erkennen; daher iſt ihr Urtheil niemals Meinung, ſondern entweder Enthaltung von allem Urtheile, oder apodictiſche Gewißheit. Meinungen und wahrſcheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe deſſen, was wirklich gegeben iſt, oder Folgen nach empiriſchen Geſetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenſtände der Erfahrung vorkommen. Außer dieſem Felde iſt meynen ſo viel, als mit Gedanken ſpielen, es müßte denn ſeyn, daß man von einem unſicheren Wege des Urtheils bloß die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.

Ob aber gleich bey bloß ſpeculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypotheſen ſtatt finden, um Sätze darauf zu gründen, ſo ſind ſie dennoch ganz zuläſſig, um ſie allenfalls nur zu vertheidigen, d. i. zwar nicht im dogmatiſchen, aber doch im polemiſchen Gebrauche. Ich verſtehe aber unter Vertheidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe ſeiner Behauptung, ſondern die bloße Vereitelung der Scheineinſichten des Gegners, welche unſerem behaupteten Satze Abbruch thun ſollen. Nun haben aber alle ſynthetiſche Sätze aus reiner Vernunft das Eigenthümliche an ſich: daß, wenn der, welcher die Realität gewiſſer Ideen behauptet, gleich niemals ſo viel weiß, um dieſen ſeinen Satz gewiß zu machen, auf der andern Seite der Gegner eben ſo wenig wiſſen kann, um das Widerſpiel zu behaupten. Dieſe Gleichheit des Looſes der *menſchlichen* Vernunft, begünſtigt nun zwar im ſpeculativen Erkenntniſſe keinen von beyden, und da iſt auch der rechte Kampfplatz nimmer beyzulegender Fehden. Es wird ſich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Anſehung des practiſchen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was ſie auf keine Weiſe im Felde der bloßen Speculation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszuſetzen befugt wäre; weil alle ſolche Vorausſetzungen der Vollkommenheit der Speculation Abbruch thun, um welche ſich aber das practiſche Intereſſe gar nicht bekümmert. Dort iſt ſie alſo im Beſitze, deſſen Rechtmäßigkeit ſie nicht beweiſen darf, und wovon ſie in der That den Beweis auch

nicht

nicht führen könnte. Der Gegner ſoll alſo beweiſen. Da dieſer aber eben ſo wenig etwas von dem bezweifelten Gegenſtande weiß, um deſſen Nichtſeyn darzuthun, als der erſtere, der deſſen Wirklichkeit behauptet: ſo zeigt ſich hier ein Vortheil auf der Seite desjenigen, der etwas als practiſchnothwendige Vorausſetzung behauptet (melior eſt conditio poſſidentis). Es ſteht ihm nämlich frey, ſich gleichſam aus Nothwehr eben derſelben Mittel für ſeine gute Sache, als der Gegner wider dieſelbe, d. i. der Hypotheſen zu bedienen, die gar nicht dazu dienen ſollen, um den Beweis derſelben zu verſtärken, ſondern nur zu zeigen, daß der Gegner viel zu wenig von dem Gegenſtande des Streites verſtehe, als daß er ſich eines Vortheils der ſpeculativen Einheit in Anſehung unſerer ſchmeicheln könne.

Hypotheſen ſind alſo im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, ſondern nur es zu vertheidigen. Den Gegner aber müſſen wir hier jederzeit in uns ſelbſt ſuchen. Denn ſpeculative Vernunft in ihrem transſcendentalen Gebrauche iſt an ſich dialectiſch. Die Einwürfe, die zu fürchten ſeyn möchten, liegen in uns ſelbſt. Wir müſſen ſie, gleich alten, aber niemals verjährenden Anſprüchen, hervorſuchen, um einen ewigen Frieden auf deren Vernichtigung zu gründen. Aeußere Ruhe iſt nur ſcheinbar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menſchenvernunft liegt, muß ausgerottet werden; wie können wir

ihn aber ausrotten, wenn wir ihm nicht Freyheit, ja ſelbſt Nahrung geben, Kraut auszuſchießen, um ſich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurzel zu vertilgen? Sinnet demnach ſelbſt auf Einwürfe, auf die noch kein Gegner gefallen iſt, und leihet ihm ſogar Waffen, oder räumt ihm den günſtigſten Platz ein, den er ſich nur wünſchen kann. Es iſt hiebey gar nichts zu fürchten, wohl aber zu hoffen, nämlich, daß ihr euch einen in alle Zukunft niemals mehr anzufechtenden Beſitz verſchaffen werdet.

Zu eurer vollſtändigen Rüſtung gehören nun auch die Hypotheſen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleyerne Waffen (weil ſie durch kein Erfahrungsgeſetz geſtählt ſind), dennoch immer ſo viel vermögen, als die, deren ſich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch alſo, wider die (in irgend einer anderen nicht ſpeculativen Rückſicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufſtößt, daß gleichwohl die Erfahrung ſowohl die Erhebung, als Zerrütung unſerer Geiſteskräfte bloß als verſchiedene Modification unſerer Organen zu beweiſen ſcheine; ſo könnt ihr die Kraft dieſes Beweiſes dadurch ſchwächen, daß ihr annehmt, unſer Körper ſey nichts, als die Fundamentalerſcheinung, worauf, als Bedingung, ſich in dem jetzigen Zuſtande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper ſey das Ende dieſes ſinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntnißkraft und der Anfang

des intellectuellen. Der Körper wäre alſo nicht die Urſache des Denkens, ſondern eine bloß reſtringirende Bedingung deſſelben, mithin zwar als Beförderung des ſinnlichen und animaliſchen, aber deſto mehr auch als Hinderniß des reinen und ſpirituellen Lebens anzuſehen, und die Abhängigkeit des erſteren von der körperlichen Beſchaffenheit bewieſe nichts für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zuſtande unſerer Organen. Ihr könnt aber noch weiter gehen, und wohl gar neue, entweder nicht aufgeworfene, oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen.

Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bey Menſchen, ſo wie beym vernunftloſen Geſchöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft ſogar vom Laſter abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meynung der auf Ewigkeiten ſich erſtreckenden Fortdauer eines Geſchöpfs, deſſen Leben unter ſo unerheblichen und unſerer Freyheit ſo ganz und gar überlaſſenen Umſtänden zuerſt angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, ſo hat dieſe Schwierigkeit in Anſehung derſelben wenig auf ſich, weil der Zufall im Einzelnen nichts deſto weniger einer Regel im Ganzen unterworfen iſt; aber in Anſehung eines jeden Individuum eine ſo mächtige Wirkung von ſo geringfügigen Urſachen zu erwarten, ſcheint allerdings bedenklich. Hiewider könnt ihr aber eine transſcendentale Hypotheſe aufbieten: daß alles Leben eigentlich nur

intelligibel ſey, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieſes Leben nichts als eine bloße Erſcheinung, d. i. eine ſinnliche Vorſtellung von dem reinen geiſtigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild ſey, welches unſerer jetzigen Erkenntnißart vorſchwebt, und, wie ein Traum, an ſich keine objective Realität habe: da, wenn wir die Sachen und uns ſelbſt anſchauen ſollen, wie ſie ſind, wir uns in einer Welt geiſtiger Naturen ſehen würden, mit welcher unſere einzig wahre Gemeinſchaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erſcheinungen) aufhören werde, u. ſ. w.

Ob wir nun gleich von allem dieſem, was wir hier wider den Angriff hypothetiſch vorſchützen, nicht das Mindeſte wiſſen, noch im Ernſte behaupten, ſondern alles nicht einmal Vernunftidee, ſondern bloß zur Gegenwehr ausgedachter Begriff iſt, ſo verfahren wir doch hiebey ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erſchöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empiriſchen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälſchlich ausgiebt, nur zeigen: daß er eben ſo wenig durch bloße Erfahrungsgeſetze das ganze Feld möglicher Dinge an ſich ſelbſt umſpannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unſere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der ſolche hypothetiſche Gegenmittel wider

der die Anmaßungen des dreiſt verneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er ſie ſich als ſeine wahre Meinungen eigen machen. Er verläßt ſie, ſobald er den dogmatiſchen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn ſo beſcheiden und gemäßigt es auch anzuſehen iſt, wenn jemand ſich in Anſehung fremder Behauptungen bloß weigernd und verneinend verhält, ſo iſt doch jederzeit, ſo bald er dieſe ſeine Einwürfe als Beweiſe des Gegentheils geltend machen will, der Anſpruch nicht weniger ſtolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partey und deren Behauptung ergriffen hätte.

Man ſiehet alſo hieraus, daß im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft Hypotheſen keine Gültigkeit als Meinungen an ſich ſelbſt, ſondern nur relativ auf entgegengeſetzte transſcendente Anmaßungen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt iſt eben ſowohl transſcendent, als die Behauptung der objectiven Realität ſolcher Begriffe, welche ihre Gegenſtände nirgend als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft aſſertoriſch urtheilt, muß (wie alles, was Vernunft erkennt,) nothwendig ſeyn, oder es iſt gar nichts. Demnach enthält ſie in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypotheſen aber ſind nur problematiſche Urtheile, die wenigſtens nicht widerlegt, obgleich freylich durch nichts bewieſen werden können, und

ſind alſo keine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (ſelbſt zur inneren Beruhigung) gegen ſich regende Scrupel entbehrt werden. In dieſer Qualität aber muß man ſie erhalten, und ja ſorgfältig verhüten, daß ſie nicht als an ſich ſelbſt beglaubigt, und von einiger abſoluten Gültigkeit, auftreten, und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken erſäufen.

Des erſten Hauptſtücks
Vierter Abſchnitt.
Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihrer Beweiſe.

Die Beweiſe transſcendentaler und ſynthetiſcher Sätze haben das Eigenthümliche, unter allen Beweiſen *einer* ſynthetiſchen Erkenntniß a priori, an ſich, daß *die* Vernunft bey jenen vermittelſt ihrer Begriffe ſich nicht geradezu an den Gegenſtand wenden darf, ſondern zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Syntheſis derſelben a priori darthun muß. Dieſes iſt nicht etwa bloß eine nöthige Regel der Behutſamkeit, ſondern betrifft das Weſen und die Möglichkeit der Beweiſe ſelbſt. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenſtande a priori hinausgehen ſoll, ſo iſt dieſes, ohne einen beſondern und außerhalb dieſem Begriffe befindlichen Leitfaden, unmöglich. In der Mathematik iſt es die Anſchauung a priori, die meine Syntheſis leitet, und da können alle Schlüſſe unmittelbar von der reinen Anſchauung

ung geführt werden. Im transſcendentalen Erkenntniß, ſo lange es bloß mit Begriffen des Verſtandes zu thun hat, iſt dieſe Richtſchnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nämlich nicht, daß der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geſchieht,) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Urſache) führe; denn dergleichen Uebergang wäre ein Sprung, der ſich gar nicht verantworten ließe; ſondern er zeigt, daß die Erfahrung ſelbſt, mithin das Object der Erfahrung, ohne eine ſolche Verknüpfung unmöglich wäre. Alſo mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, ſynthetiſch und a priori zu einer gewiſſen Erkenntniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne dieſe Aufmerkſamkeit laufen die Beweiſe wie Waſſer, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeld ein, dahin, wo der Hang der verborgenen Aſſociation ſie zufälliger Weiſe herleitet. Der Schein der Ueberzeugung, welcher auf ſubjectiven Urſachen der Aſſociation beruht, und für die Einſicht einer natürlichen Affinität gehalten wird, kann der Bedenklichkeit gar nicht die Waage halten, die ſich billigermaaßen über dergleichen gewagte Schritte einfinden muß. Daher ſind auch alle Verſuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweiſen, nach dem allgemeinen Geſtändniſſe der Kenner, vergeblich geweſen, und ehe die transſcendentale Critik auftrat, hat man lieber, da man dieſen Grundſatz doch nicht verlaſſen konnte, ſich trotzig auf den geſunden Menſchenverſtand berufen, (eine Zuflucht, die jeder-

jederzeit beweiſet, daß die Sache der Vernunft verzweifelt iſt,) als neue dogmatiſche Beweiſe verſuchen wollen.

Iſt aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden ſoll, eine Behauptung der reinen Vernunft, und will ich ſogar vermittelſt bloßer Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, ſo müßte derſelbe noch vielmehr die Rechtfertigung eines ſolchen Schrittes der Syntheſis (wenn es anders möglich wäre) als eine nothwendige Bedingung ſeiner Beweiskraft in ſich enthalten. So ſcheinbar daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unſerer denkenden Subſtanz aus der Einheit der Apperception ſeyn mag, ſo ſteht ihm doch die Bedenklichkeit unabweislich entgegen: daß, da die abſolute Einfachheit doch kein Begriff iſt, der unmittelbar auf *eine* Wahrnehmung bezogen werden kann, ſondern *als Idee* bloß geſchloſſen werden muß, gar nicht einzuſehen iſt, wie mich das bloße Bewußtſeyn, welches in allem Denken enthalten iſt, oder wenigſtens ſeyn kann, ob es zwar ſo fern eine einfache Vorſtellung iſt, zu dem Bewußtſeyn und der Kenntniß eines Dinges überführen ſolle, in welchem das Denken allein enthalten ſeyn kann. Denn, wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorſtelle, ſo iſt es ſo fern für mich abſolute Einheit, und meine Vorſtellung von ihm iſt einfach; daher kann ich dieſe auch durch die Bewegung eines Punktes ausdrücken, weil ſein Volumen hiebey nichts thut, und, ohne Verminderung der Kraft, ſo klein, wie man will, und alſo auch als in einem Punkt

befind-

befindlich gedacht werden kann. Hieraus werde ich aber doch nicht ſchließen: daß, wenn mir nichts, als die bewegende Kraft eines Körpers gegeben iſt, der Körper als einfache Subſtanz gedacht werden könne, darum, weil ſeine Vorſtellung von aller Größe des Raumesinhalts abſtrahirt und alſo einfach iſt. Hiedurch nun, daß das Einfache in der Abſtraction vom Einfachen im Object ganz unterſchieden iſt, und daß das Ich, welches im erſteren Verſtande gar keine Mannigfaltigkeit in ſich faßt, im zweyten, da es die Stelle ſelbſt bedeutet, ein ſehr complexer Begriff ſeyn kann, nämlich ſehr vieles unter ſich zu enthalten und zu bezeichnen, entdecke ich einen Paralogism. Allein, um dieſen vorher zu ahnden, (denn ohne eine ſolche vorläufige Vermuthung würde man gar keinen Verdacht gegen den Beweis faſſen,) iſt durchaus nöthig, ein immerwährendes Criterium der Möglichkeit ſolcher ſynthetiſchen Sätze, die mehr beweiſen ſollen, als Erfahrung geben kann, bey Hand zu haben, welches darin beſteht: daß der Beweis nicht gerade auf das verlangte Prädicat, ſondern nur vermittelſt eines Princips der Möglichkeit, unſern gegebenen Begriff a priori bis zu Ideen zu erweitern, und dieſe zu realiſiren, geführt werde. Wenn dieſe Behutſamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch verſucht wird, zuvor weislich bey ſich zu Rathe geht, wie und mit welchem Grunde der Hoffnung man wohl eine ſolche Erweiterung durch reine Vernunft erwarten könne, und woher man, in dergleichen Falle, dieſe Einſichten,

ten, die nicht aus Begriffen entwickelt, und auch nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung anticipirt werden können, denn hernehmen wolle: ſo kann man ſich viel ſchwere und dennoch fruchtloſe Bemühungen erſparen, indem man der Vernunft nichts zumuthet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr ſie, die, bey Anwandlungen ihrer ſpeculativen Erweiterungsſucht, ſich nicht gerne einſchränken läßt, der Diſciplin der Enthaltſamkeit unterwirft.

Die erſte Regel iſt alſo dieſe: keine transſcendentale Beweiſe zu verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſätze nehmen wolle, auf welche man ſie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüſſe erwarten könne. Sind es Grundſätze des Verſtandes (z. B. der Cauſalität), ſo iſt es umſonſt, vermittelſt ihrer zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn jene gelten nur für Gegenſtände möglicher Erfahrung. Sollen es Grundſätze aus reiner Vernunft ſeyn, ſo iſt wiederum alle Mühe umſonſt. Denn die Vernunft hat deren zwar, aber als objective Grundſätze ſind ſie insgeſamt dialectiſch, und können allenfalls nur wie regulative Principien des ſyſtematiſch zuſammenhängenden Erfahrungsgebrauchs gültig ſeyn. Sind aber dergleichen angebliche Beweiſe ſchon vorhanden: ſo ſetzet der trüglichen Ueberzeugung das non liquet eurer gereiften Urtheilskraft

ent-

entgegen, und, ob ihr gleich das Blendwerk derſelben noch nicht durchdringen könnt, ſo habt ihr doch völliges Recht, die Deduction der darin gebrauchten Grundſätze zu verlangen, welche, wenn ſie aus bloßer Vernunft entſprungen ſeyn ſollen, euch niemals geſchaffet werden kann. Und ſo habt ihr nicht einmal nöthig, euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines jeden grundloſen Scheins zu befaſſen, ſondern könnt alle an Kunſtgriffen unerſchöpfliche Dialectik am Gerichtshofe einer critiſchen Vernunft, welche Geſetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweiſen.

Die zweyte Eigenthümlichkeit transſcendentaler Beweiſe iſt dieſe: Daß zu jedem transſcendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne. Soll ich nicht aus Begriffen, ſondern aus der Anſchauung, die einem Begriffe correſpondirt, es ſey nun eine reine Anſchauung, wie in der Mathematik, oder empiriſche, wie in der Naturwiſſenſchaft, ſchließen: ſo giebt mir die zum Grunde gelegte Anſchauung mannigfaltigen Stoff zu ſynthetiſchen Sätzen, welchen ich auf mehr als eine Art verknüpfen, und, indem ich von mehr als einem Puncte ausgehen darf, durch verſchiedene Wege zu demſelben Satze gelangen kann.

Nun geht aber ein jeder transſcendentaler Satz bloß von Einem Begriffe aus, und ſagt die ſynthetiſche Bedingung der Möglichkeit des Gegenſtandes nach dieſem Begriffe. Der Beweisgrund kann alſo nur ein einziger ſeyn, weil außer dieſem Begriffe nichts weiter iſt, wodurch der

Gegenſtand beſtimmt werden könnte, der Beweis alſo nichts weiter, als die Beſtimmung eines Gegenſtandes überhaupt nach dieſem Begriffe, der auch nur ein einziger iſt, enthalten kann. Wir hatten z. B. in der transſcendentalen Analytik den Grundſatz: alles, was geſchieht, hat eine Urſache, aus der einzigen Bedingung der objectiven Möglichkeit eines Begriffs, von dem, was überhaupt geſchieht, gezogen: daß die Beſtimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin dieſe (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer ſolchen dynamiſchen Regel zu ſtehen, unmöglich wäre. Dieſes iſt nun auch der einzigmögliche Beweisgrund; denn dadurch nur, daß dem Begriffe vermittelſt des Geſetzes der Cauſalität ein Gegenſtand beſtimmt wird, hat die vorgeſtellte Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit. Man hat zwar noch andere Beweiſe von dieſem Grundſatze z. B. aus der Zufälligkeit verſucht; allein, wenn dieſer beym Lichte betrachtet wird, ſo kann man kein Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden, als das Geſchehen, d. i. das Daſeyn, vor welchem ein Nichtſeyn des Gegenſtandes vorhergeht, und kommt alſo immer wiederum auf den nämlichen Beweisgrund zurück. Wenn der Satz bewieſen werden ſoll: alles, was denkt, iſt einfach; ſo hält man ſich nicht bey dem Mannigfaltigen des Denkens auf, ſondern beharret bloß bey dem Begriffe des Ich, welcher einfach iſt und worauf alles Denken bezogen wird. Eben ſo iſt es mit dem transſcendentalen Beweiſe vom Daſeyn Gottes bewandt, welcher lediglich auf der Reciprocabili-

tät der Begriffe vom realeſten und nothwendigen Weſen beruht, und nirgend anders geſucht werden kann.

Durch dieſe warnende Anmerkung wird die Critik der Vernunftbehauptungen ſehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihr Geſchäffte durch bloße Begriffe treibt, da iſt nur ein einziger Beweis möglich, wenn überall nur irgend einer möglich iſt. Daher, wenn man ſchon den Dogmatiker mit zehen Beweiſen auftreten ſieht, da kann man ſicher glauben, daß er gar keinen habe. Denn, hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft ſeyn muß, apodictiſch bewieſe, wozu bedürfte er der übrigen? Seine Abſicht iſt nur, wie die von jenem Parlamentsadvocaten: das eine Argument iſt für dieſen, das andere für jenen, nämlich, um ſich die Schwäche ſeiner Richter zu Nutze zu machen, die, ohne ſich tief einzulaſſen, und, um von dem Geſchäffte bald loszukommen, das Erſtebeſte, was ihnen eben auffällt, ergreifen und darnach entſcheiden.

Die dritte eigenthümliche Regel der reinen Vernunft, wenn ſie in Anſehung transſcendentaler Beweiſe einer Diſciplin unterworfen wird, iſt: daß ihre Beweiſe niemals apagogiſch, ſondern jederzeit oſtenſiv ſeyn müſſen. Der directe oder oſtenſive Beweis iſt in aller Art der Erkenntniß derjenige, welcher mit der Ueberzeugung von der Wahrheit, zugleich Einſicht in die Quellen derſelben verbindet; der apagogiſche dagegen kann zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Anſehung des Zuſammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen.

Daher ſind die letzteren mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Genüge thut. Doch haben dieſe einen Vorzug der Evidenz vor den directen Beweiſen, darin: daß der Widerſpruch allemal mehr Klarheit in der Vorſtellung bey ſich führt, als die beſte Verknüpfung, und ſich dadurch dem Anſchaulichen einer Demonſtration mehr nähert.

Die eigentliche Urſache des Gebrauchs apagogiſcher Beweiſe in verſchiedenen Wiſſenſchaften iſt wohl dieſe. Wenn die Gründe, von denen eine gewiſſe Erkenntniß abgeleitet werden ſoll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen: ſo verſucht man, ob ſie nicht durch die Folgen zu erreichen ſey. Nun wäre der modus ponens, auf die Wahrheit einer Erkenntniß aus der Wahrheit ihrer Folgen *zu ſchließen*, nur alsdenn erlaubt, wenn alle mögliche *Folgen* daraus wahr ſind; denn alsdenn iſt zu dieſem nur ein einziger Grund möglich, der alſo auch der wahre iſt. Dieſes Verfahren aber iſt unthunlich, weil es über unſere Kräfte geht, alle mögliche Folgen von irgend einem angenommenen Satze einzuſehen; doch bedient man ſich dieſer Art zu ſchließen, obzwar freylich mit einer gewiſſen Nachſicht, wenn es darum zu thun iſt, um etwas bloß als Hypotheſe zu beweiſen, indem man den Schluß nach der Analogie einräumt: daß, wenn ſo viele Folgen, als man nur immer verſucht hat, mit einem angenommenen Grunde wohl zuſammenſtimmen, alle übrige mögliche auch darauf einſtimmen werden. Um deswillen kann durch dieſen

Weg niemals eine Hypotheſe in demonſtrirte Wahrheit verwandelt werden. Der modus tollens der Vernunftſchlüſſe, die von den Folgen auf die Gründe ſchließen, beweiſet nicht allein ganz ſtrenge, ſondern auch überaus leicht. Denn, wenn auch nur eine einzige falſche Folge aus einem Satze gezogen werden kann, ſo iſt dieſer Satz falſch. Anſtatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem oſtenſiven Beweiſe durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkenntniß, vermittelſt der vollſtändigen Einſicht in ihre Möglichkeit, führen kann, darf man nur unter den aus dem Gegentheil derſelben fließenden Folgen eine einzige falſch finden, ſo iſt dieſes Gegentheil auch falſch, mithin die Erkenntniß, welche man zu beweiſen hatte, wahr.

Die apagogiſche Beweisart kann aber nur in denen Wiſſenſchaften erlaubt ſeyn, wo es unmöglich iſt, das Subjective unſerer Vorſtellungen dem Objectiven, nämlich der Erkenntniß desjenigen, was am Gegenſtande iſt, unterzuſchieben. Wo dieſes letztere aber herrſchend iſt, da muß es ſich häufig zutragen, daß das Gegentheil eines gewiſſen Satzes entweder bloß den ſubjectiven Bedingungen des Denkens widerſpricht aber nicht dem Gegenſtande, oder daß beyde Sätze nur unter einer ſubjectiven Bedingung, die, fälſchlich für objectiv gehalten, einander widerſprechen, und da die Bedingung falſch iſt, alle beyde falſch ſeyn können, ohne daß von der Falſchheit des einen auf die Wahrheit des andern geſchloſſen werden kann.

In der Mathematik iſt dieſe Subreption unmöglich; daher haben ſie daſelbſt auch ihren eigentlichen Platz. In der Naturwiſſenſchaft, weil ſich daſelbſt alles auf empiriſche Anſchauungen gründet, kann jene Erſchleichung durch viel verglichene Beobachtungen zwar mehrentheils verhütet werden; aber dieſe Beweisart iſt daſelbſt doch mehrentheils unereheblich. Aber die transſcendentalen Verſuche der reinen Vernunft werden insgeſamt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialectiſchen Scheins angeſtellt, d. i. des Subjectiven, welches ſich der Vernunft in ihren Prämiſſen als objectiv anbietet, oder gar aufdringt. Hier nun kann es, was ſynthetiſche Sätze betrifft, gar nicht erlaubt werden, ſeine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil widerlegt. Denn, *entweder* dieſe Widerlegung iſt nichts anders, als die bloße Vorſtellung des Widerſtreits der entgegengeſetzten Meinung, mit den ſubjectiven Bedingungen der Begreiflichkeit durch unſere Vernunft, welches gar nichts dazu thut, um die Sache ſelbſt darum zu verwerfen, (ſo wie z. B. die unbedingte Nothwendigkeit im Daſeyn eines Weſens ſchlechterdings von uns nicht begriffen werden kann, und ſich daher ſubjectiv jedem ſpeculativen Beweiſe eines nothwendigen oberſten Weſens mit Recht, der Möglichkeit eines ſolchen Urweſens aber an ſich ſelbſt mit Unrecht widerſetzt,) oder beyde, ſowohl der behauptende, als der verneinende Theil, legen, durch den transſcendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenſtande zum Grunde, und

da

da gilt die Regel: non entis nulla ſunt praedicata, d. i. ſowohl was man bejahend als was man verneinend von dem Gegenſtande behauptete, iſt beydes unrichtig, und man kann nicht apagogiſch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. So zum Beyſpiel, wenn vorausgeſetzt wird, daß die Sinnenwelt an ſich ſelbſt ihrer Totalität nach gegeben ſey, ſo iſt es falſch, daß ſie **entweder** unendlich dem Raum nach, oder endlich und **begrenzt** ſeyn müſſe, darum, weil beydes falſch iſt. Denn Erſcheinungen (als bloße Vorſtellungen) die doch **an ſich ſelbſt** (als Objecte) gegeben wären, ſind etwas Unmögliches, und die Unendlichkeit dieſes eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt ſeyn, widerſpräche aber (weil alles an Erſcheinungen bedingt iſt) der unbedingten Größenbeſtimmung, die doch im Begriffe vorausgeſetzt wird.

Die apagogiſche Beweisart iſt auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unſerer dogmatiſchen Vernünftler jederzeit hingehalten worden: ſie iſt gleichſam der Champion der die Ehre und das unſtreitige Recht ſeiner genommenen Partey dadurch beweiſen will, daß er ſich mit jedermann zu raufen anheiſchig macht, der es bezweifeln wollte, obgleich durch ſolche Großſprecherey nichts in der Sache, ſondern nur der reſpectiven Stärke der Gegner ausgemacht wird, und zwar auch nur auf der Seite desjenigen, der ſich angreifend verhält. Die Zuſchauer, indem ſie ſehen, daß ein jeder

in ſeiner Reihe bald Sieger iſt, bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlaß, das Object des Streits ſelbſt ſceptiſch zu bezweifeln. Aber ſie haben nicht Urſache dazu, und es iſt genug, ihnen zuzurufen: non defenſoribus iſtis tempus eget. Ein jeder muß ſeine Sache vermittelſt eines durch transſcendentale Deduction der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweiſes, d. i. direct führen, damit man ſehe, was ſeine Vernunftanſprüche für ſich ſelbſt anzuführen haben. Denn, fußet ſich ſein Gegner auf ſubjective Gründe, ſo iſt es freylich leicht zu widerlegen, aber ohne Vortheil für den Dogmatiker, der gemeiniglich eben ſo den ſubjectiven Urſachen des Urtheils anhängt, und gleichergeſtalt von ſeinem Gegner in die Enge getrieben werden kann. Verfahren aber beide Theile bloß direct, ſo werden ſie entweder die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von ſelbſt bemerken, und ſich zuletzt nur auf Verjährung berufen können, oder die Critik wird den dogmatiſchen Schein leicht entdecken, und die reine Vernunft nöthigen, ihre zu hoch getriebene Anmaaßungen im ſpeculativen Gebrauch aufzugeben, und ſich innerhalb die Grenzen ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich practiſcher Grundſätze, zurückzuziehen.

Der Transſcendentalen Methodenlehre Zweytes Hauptſtück.

Der Canon der reinen Vernunft.

Es iſt demüthigend für die menſchliche Vernunft, daß ſie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und ſogar noch einer Diſciplin bedarf, um ihre Ausſchweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daherkommen, zu verhüten. Allein andererſeits erhebt es ſie wiederum und giebt ihr ein Zutrauen zu ſich ſelbſt, daß ſie dieſe Diſciplin ſelbſt ausüben kann und muß, ohne eine andere Cenſur über ſich zu geſtatten, imgleichen daß die Grenzen, die ſie ihrem ſpeculativen Gebrauche zu ſetzen genöthigt iſt, zugleich die vernünftelnde Anmaßungen jedes Gegners einſchränken, und mithin alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Foderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe ſicher ſtellen könne. Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philoſophie der reinen Vernunft iſt alſo wohl nur negativ; da ſie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, ſondern, als Diſciplin, zur Grenzbeſtimmung dient, und, anſtatt Wahrheit zu entdecken, nur das ſtille Verdienſt hat, Irrthümer zu verhüten.

Indeſſen muß es doch irgendwo einen Quell von poſitiven Erkenntniſſen geben, welche ins Gebiete der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverſtand

zu Irrthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Urſache ſollte ſonſt wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo feſten Fuß zu faſſen, zuzuſchreiben ſeyn? Sie ahndet Gegenſtände, die ein großes Intereſſe für ſie bey ſich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation, um ſich ihnen zu nähern; aber dieſe fliehen vor ſie. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig iſt, nämlich dem des practiſchen Gebrauchs, beſſeres Glück für ſie zu hoffen ſeyn.

Ich verſtehe unter einem Canon den Inbegriff der Grundſätze a priori des richtigen Gebrauchs gewiſſer Erkenntnißvermögen überhaupt. So iſt die allgemeine Logik in ihrem analytiſchen Theile ein Canon für Verſtand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn ſie abſtrahirt von allem Inhalte. So war die transſcendentale Analytik der Canon des reinen Verſtandes; denn der iſt allein wahrer ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntnißkraft möglich iſt, da giebt es keinen Canon. Nun iſt alle ſynthetiſche Erkenntniß der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche, nach allen bisher geführten Beweiſen, gänzlich unmöglich. Alſo giebt es gar keinen Canon des ſpeculativen Gebrauchs derſelben (denn dieſer iſt durch und durch dialectiſch), ſondern alle transſcendentale Logik iſt in dieſer Abſicht nichts als Diſciplin. Folglich, wenn es

überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Fall es auch einen Canon derſelben geben muß, ſo wird dieſer nicht den ſpeculativen, ſondern den practiſchen Vernunftgebrauch betreffen, den wir alſo jetzt unterſuchen wollen.

Des Canons der reinen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unſerer Vernunft.

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, ſich in einem reinen Gebrauche und vermittelſt bloßer Ideen zu den äußerſten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen, und nur allererſt in der Vollendung ihres Kreiſes, in einem für ſich beſtehenden ſyſtematiſchen Ganzen, Ruhe zu finden. Iſt nun dieſe Beſtrebung bloß auf ihr ſpeculatives, oder vielmehr einzig und allein auf ihr practiſches Intereſſe gegründet?

Ich will das Glück, welches die reine Vernunft in ſpeculativer Abſicht macht, jetzt bey Seite ſetzen, und frage nur nach denen Aufgaben, deren Auflöſung ihren letzten Zweck ausmacht, ſie mag dieſen nun erreichen oder nicht, und in Anſehung deſſen alle andere bloß den Werth der Mittel haben. Dieſe höchſte Zwecke werden, nach der Natur

der Vernunft, wiederum Einheit haben müſſen, um dasjenige Intereſſe der Menſchheit, welches keinem höheren untergeordnet iſt, vereinigt zu befördern.

Die Endabſicht, worauf die Speculation der Vernunft im transſcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drey Gegenſtände: die Freyheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſeyn Gottes. In Anſehung aller dreyen iſt das bloß ſpeculative Intereſſe der Vernunft nur ſehr gering, und in Abſicht auf daſſelbe würde wohl ſchwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hinderniſſen ringende Arbeit transſc. Nachforſchung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen ſeyn möchten, doch keinen Gebrauch machen *kann*, der in concreto, d. i. in der Naturforſchung, ſeinen Nutzen bewieſe. Der Wille mag auch frey ſeyn, ſo kann dieſes doch nur die intelligibele Urſache unſeres Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der Aeußerungen deſſelben, d. i. die Handlungen betrifft, ſo müſſen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empiriſchem Gebrauche ausüben können, ſie niemals anders als alle übrige Erſcheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Geſetzen derſelben, erklären. Es mag zweytens auch die geiſtige Natur der Seele (und mit derſelben ihre Unſterblichkeit) eingeſehen werden können, ſo kann darauf doch, weder in Anſehung der Erſcheinungen dieſes Lebens, als einen Erklärungsgrund, noch

auf

auf die beſondere Beſchaffenheit des künftigen Zuſtandes Rechnung gemacht werden, weil unſer Begriff einer unkörperlichen Natur bloß negativ iſt, und unſere Erkenntniß nicht im mindeſten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu ſolchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philoſophie nicht geſtattet werden. Wenn auch drittens das Daſeyn einer höchſten Intelligenz bewieſen wäre: ſo würden wir uns zwar daraus das Zweckmäßige in der Welteinrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keinesweges aber befugt ſeyn, irgend eine beſondere Anſtalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo ſie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu ſchließen, indem es eine nothwendige Regel des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft iſt, Natururſachen nicht vorbeyzugehen, und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unſere Kenntniß gänzlich überſteigt. Mit einem Worte, dieſe drey Sätze bleiben für die ſpeculative Vernunft jederzeit transſcendent, und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenſtände der Erfahrung zuläſſigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, ſondern ſind an ſich betrachtet ganz müßige und dabey noch äußerſt ſchwere Anſtrengungen unſerer Vernunft.

Wenn demnach dieſe drey Cardinalſätze uns zum Wiſſen gar nicht nöthig ſind, und uns gleichwohl durch unſere Vernunft dringend empfohlen werden: ſo wird ihre

Wich-

Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Practiſche angehen müſſen.

Practiſch iſt alles, was durch Freyheit möglich iſt. Wenn die Bedingungen der Ausübung unſerer freyen Willkühr aber empiriſch ſind, ſo kann die Vernunft dabey keinen anderen als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empiriſcher Geſetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unſeren Neigungen aufgegeben ſind, in den einigen, die Glückſeligkeit, und die Zuſammenſtimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geſchäffte der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatiſche Geſetze des freyen Verhaltens, zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und alſo keine reine Geſetze, völlig a priori beſtimmt liefern kann. Dagegen würden reine practiſche Geſetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben iſt, und die nicht empiriſch bedingt, ſondern ſchlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft ſeyn. Dergleichen aber ſind die moraliſchen Geſetze, mithin gehören dieſe allein zum practiſchen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Canon.

Die ganze Zurüſtung alſo der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philoſophie nennen kann, iſt in der That nur auf die drey gedachten Probleme gerichtet. Dieſe ſelber aber haben wiederum ihre entferntere Abſicht, nämlich, was zu thun ſey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott und eine künftige Welt iſt. Da dieſes nun unſer

Ver-

Verhalten in Beziehung auf den höchſten Zweck betrifft, ſo iſt die letzte Abſicht der weislich uns verſorgenden Natur, bey der Einrichtung unſerer Vernunft, eigentlich nur aufs Moraliſche geſtellet.

Es iſt aber Behutſamkeit nöthig, um, da wir unſer Augenmerk auf einen Gegenſtand werfen, der der transſcendentalen Philoſophie fremd *) iſt, nicht in Epiſoden auszuſchweifen und die Einheit des Syſtems zu verletzen, andererſeits auch, um, indem man von ſeinem neuen Stoffe zu wenig ſagt, es an Deutlichkeit oder Ueberzeugung nicht fehlen zu laſſen. Ich hoffe beydes dadurch zu leiſten, daß ich mich ſo nahe als möglich am Transſcendentalen halte, und das, was etwa hiebey pſychologiſch, d. i. empiriſch ſeyn möchte, gänzlich bey Seite ſetze.

Und da iſt denn zuerſt anzumerken, daß ich mich vorjetzt des Begriffs der Freyheit nur im practiſchen Verſtande bedienen werde, und den in transſcendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Erſchei-

*) Alle practiſche Begriffe gehen auf Gegenſtände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Luſt oder Unluſt, mithin, wenigſtens indirekt, auf Gegenſtände unſeres Gefühls. Da dieſes aber keine Vorſtellungskraft der Dinge iſt, ſondern außer der geſamten Erkenntnißkraft liegt, ſo gehören die Elemente unſerer Urtheile, ſo fern ſie ſich auf Luſt oder Unluſt beziehen, mithin der practiſchen, nicht in den Inbegriff der Transſcendentalphiloſophie, welche lediglich mit reinen Erkenntniſſen a priori zu thun hat.

ſcheinungen empiriſch vorausgeſetzt werden kann, ſondern ſelbſt ein Problem für die Vernunft iſt, hier, als oben abgethan, bey Seite ſetze. Eine Willkühr nämlich iſt bloß thieriſch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch ſinnliche Antriebe d.i. pathologiſch beſtimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von ſinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegurſachen, welche nur von der Vernunft vorgeſtellet werden, beſtimmet werden kann, heißt die freye Willkühr (arbitrium liberum), und alles, was mit dieſer, es ſey als Grund oder Folge, zuſammenhängt, wird Practiſch genannt. Die practiſche Freyheit kann durch Erfahrung bewieſen werden. Denn, nicht bloß das, was reitzt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, beſtimmt die menſchliche Willkühr, ſondern wir haben ein Vermögen durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entferntere Art nützlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; dieſe Ueberlegungen aber von dem, was in Anſehung unſeres ganzen Zuſtandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich iſt, beruhen auf der Vernunft. Dieſe giebt daher auch Geſetze, welche Imperativen d. i. objective Geſetze der Freyheit ſind, und welche ſagen, was geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht nie geſchieht, und ſich darin von Naturgeſetzen, die nur von dem handeln, was geſchieht, unterſcheiden, weshalb ſie auch practiſche Geſetze genannt werden.

Ob aber die Vernunft ſelbſt in dieſen Handlungen, dadurch ſie Geſetze vorſchreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüſſe beſtimmt ſey, und das, was in Abſicht auf ſinnliche Antriebe Freyheit heißt, in Anſehung höherer und entfernterer wirkenden Urſachen nicht wiederum Natur ſeyn möge, das geht uns im Practiſchen, da wir nur die Vernunft um die Vorſchrift des Verhaltens zunächſt befragen, nichts an, ſondern iſt eine bloß ſpeculative Frage, die wir, ſo lange als unſere Abſicht aufs Thun oder Laſſen gerichtet iſt, bey Seite ſetzen können. Wir erkennen alſo die practiſche Freyheit durch Erfahrung, als eine von den Natururſachen, nämlich eine Cauſalität der Vernunft in Beſtimmung des Willens, indeſſen daß die transſcendentale Freyheit eine Unabhängigkeit dieſer Vernunft ſelbſt (in Anſehung ihrer Cauſalität, eine Reihe von Erſcheinungen anzufangen,) von allen beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt fodert, und ſofern dem Naturgeſetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu ſeyn ſcheint, und alſo ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im practiſchen Gebrauche gehört dieſes Problem nicht, alſo haben wir es in einem Canon der reinen Vernunft nur mit zwey Fragen zu thun, die das practiſche Intereſſe der reinen Vernunft angehen, und in Anſehung deren ein Canon ihres Gebrauchs möglich ſeyn muß, nämlich: iſt ein Gott? iſt ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transſcendentalen Freyheit betrifft bloß das ſpeculative Wiſſen, welche wir als ganz gleichgültig bey Seite ſetzen können, wenn es um das

Practiſche zu thun iſt, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft ſchon hinreichende Erörterung zu finden iſt.

Des Canons der reinen Vernunft Zweyter Abſchnitt.

Von dem Ideal des höchſten Guts, als einem Beſtimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führte uns in ihrem ſpeculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen, und, weil daſelbſt für ſie niemals völlige Befriedigung anzutreffen iſt, von da zu ſpeculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführeten, und alſo ihre Abſicht auf eine zwar nützliche, aber unſerer Erwartung gar nicht gemäße Art erfülleten. Nun bleibt uns noch ein Verſuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im practiſchen Gebrauche anzutreffen ſey, ob ſie in demſelben zu den Ideen führe, welche die höchſten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und dieſe alſo aus dem Geſichtspuncte ihres practiſchen Intereſſe nicht dasjenige gewähren könne, was ſie uns in Anſehung des ſpeculativen ganz und gar abſchlägt.

Alles Intereſſe meiner Vernunft (das ſpeculative ſowohl, als das practiſche) vereinigt ſich in folgenden drey Fragen:

1. Was

1. Was kann ich wiſſen?
2. Was ſoll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erſte Frage iſt bloß ſpeculativ. Wir haben (wie ich mir ſchmeichle) alle mögliche Beantwortungen derſelben erſchöpft, und endlich diejenige gefunden, mit welcher ſich die Vernunft zwar befriedigen muß, und, wenn ſie nicht aufs Practiſche ſieht, auch Urſache hat zufrieden zu ſeyn; ſind aber von den zwey großen Zwecken, worauf dieſe ganze Beſtrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben ſo weit entfernt geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieſer Arbeit gleich Anfangs verweigert hätten. Wenn es alſo um Wiſſen zu thun iſt, ſo iſt wenigſtens ſo viel ſicher und ausgemacht, daß uns dieſes, in Anſehung jener zwey Aufgaben, niemals zu Theil werden könne.

Die zweyte Frage iſt bloß practiſch. Sie kann als eine ſolche zwar der reinen Vernunft angehören, iſt aber alsdenn doch nicht transſcendental, ſondern moraliſch, mithin kann ſie unſere Critik an ſich ſelbſt nicht beſchäfftigen.

Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich ſoll, was darf ich alsdenn hoffen? iſt practiſch und theoretiſch zugleich, ſo, daß das Practiſche nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretiſchen, und, wenn dieſe hoch geht, ſpeculativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückſeligkeit, und iſt in Abſicht auf das Practiſche und das Sittengeſetz eben daſſelbe, was das Wiſſen und das Naturgeſetz in Anſehung der theoretiſchen Erkenntniß

der Dinge iſt. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas ſey (was den letzten möglichen Zweck beſtimmt), weil etwas geſchehen ſoll; dieſes, daß etwas ſey (was als oberſte Urſache wirkt), weil etwas geſchieht.

Glückſeligkeit iſt die Befriedigung aller unſerer Neigungen, (ſo wohl extenſive, der Mannigfaltigkeit derſelben, als intenſive, dem Grade, und auch protenſive, der Dauer nach). Das practiſche Geſetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückſeeligkeit nenne ich pragmatiſch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein ſolches iſt, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, moraliſch (Sittengeſetz). Das erſtere räth, was zu thun ſey, wenn wir der Glückſeligkeit wollen theilhaftig, das zweyte gebietet, wie wir uns verhalten ſollen, um nur der Glückſeligkeit würdig zu werden. Das erſtere gründet ſich auf empiriſche Principien; denn anders, als vermittelſt der Erfahrung, kann ich weder wiſſen, welche Neigungen da ſind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Natururſachen ſind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweyte abſtrahirt von Neigungen, und Naturmitteln ſie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freyheit eines vernünftigen Weſens überhaupt, und die nothwendigen Bedingungen, unter denen ſie allein mit der Austheilung der Glückſeligkeit nach Principien zuſammenſtimmt, und kann alſo wenigſtens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.

Ich nehme an, daß es wirklich reine moraliſche Geſetze gebe, die völlig a priori (ohne Rückſicht auf empiriſche Bewegungsgründe, d. i. Glückſeligkeit), das Thun und Laſſen, d. i. den Gebrauch der Freyheit eines vernünftigen Weſens überhaupt, beſtimmen, und daß dieſe Geſetze ſchlechterdings (nicht bloß hypothetiſch unter Vorausſetzung anderer empiriſchen Zwecke) gebieten, und alſo in aller Abſicht nothwendig ſeyn. Dieſen Satz kann ich mit Recht vorausſetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweiſe der aufgeklärteſten Moraliſten, ſondern auf das ſittliche Urtheil eines jeden Menſchen berufe, wenn er ſich ein dergleichen Geſetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enthält alſo, zwar nicht in ihrem ſpeculativen, aber doch in einem gewiſſen practiſchen, nämlich dem moraliſchen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich ſolcher Handlungen, die den ſittlichen Vorſchriften gemäß in der Geſchichte des Menſchen anzutreffen ſeyn könnten. Denn, da ſie gebietet, daß ſolche geſchehen ſollen, ſo müſſen ſie auch geſchehen können, und es muß alſo eine beſondere Art von ſyſtematiſcher Einheit, nämlich die moraliſche, möglich ſeyn, indeſſen daß die ſyſtematiſche Natureinheit nach ſpeculativen Principien der Vernunft nicht bewieſen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Anſehung der Freyheit überhaupt, aber nicht in Anſehung der geſammten Natur Cauſalität hat, und moraliſche Vernunftprincipien zwar freye Handlungen, aber nicht Naturgeſetze hervorbringen

können. Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem practiſchen, namentlich aber, dem moraliſchen Gebrauche, objective Realität.

Ich nenne die Welt, ſo fern ſie allen ſittlichen Geſetzen gemäß wäre, (wie ſie es denn, nach der Freyheit der vernünftigen Weſen, ſeyn kann, und, nach den nothwendigen Geſetzen der Sittlichkeit, ſeyn ſoll,) eine moraliſche Welt. Dieſe wird ſo fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und ſelbſt von allen Hinderniſſen der Moralität in derſelben (Schwäche oder Unlauterkeit der menſchlichen Natur) abſtrahirt wird. So fern ſie alſo eine bloße, aber doch practiſche Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und ſoll, um ſie dieſer Idee ſo viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moraliſchen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn ſie auf einen Gegenſtand einer intelligibelen Anſchauung gienge (dergleichen wir uns gar nicht denken können, ſondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenſtand der reinen Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche, und ein corpus myſticum der vernünftigen Weſen in ihr, ſo fern deren freye Willkühr unter moraliſchen Geſetzen ſowohl mit ſich ſelbſt, als mit jedes anderen Freyheit durchgängige ſyſtematiſche Einheit an ſich hat.

Das war die Beantwortung der erſten von denen zwey Fragen der reinen Vernunft, die das practiſche Intereſſe betrafen: Thue das, wodurch du würdig wirſt,

glück-

glücklich zu ſeyn. Die zweyte frägt nun: wie, wenn ich mich nun ſo verhalte, daß ich der Glückſeligkeit nicht unwürdig ſey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es kommt bey der Beantwortung derſelben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Geſetz vorſchreiben, auch dieſe Hoffnung nothwendigerweiſe damit verknüpfen.

Ich ſage demnach: daß eben ſowohl, als die moraliſchen Principien nach der Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche nothwendig ſind, eben ſo nothwendig ſey es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretiſchen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückſeligkeit in demſelben Maaße zu hoffen Urſache habe, als er ſich derſelben in ſeinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß alſo das Syſtem der Sittlichkeit mit dem der Glückſeligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden ſey.

Nun läßt ſich in einer intelligibelen, d. i. der moraliſchen Welt, in deren Begriff wir von allen Hinderniſſen der Sittlichkeit (der Neigungen) abſtrahiren, ein ſolches Syſtem der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückſeligkeit auch als nothwendig denken, weil die durch ſittliche Geſetze theils bewegte, theils reſtringirte Freiheit, ſelbſt die Urſache der allgemeinen Glückſeligkeit, die vernünftigen Weſen alſo ſelbſt, unter der Leitung ſolcher Principien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt ſeyn würden. Aber dieſes Syſtem der ſich ſelbſt lohnenden Moralität iſt nur

eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann thue, was er ſoll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Weſen ſo geſchehen, als ob ſie aus einem oberſten Willen, der alle Privatwillkühr in ſich, oder unter ſich befaßt, entſprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moraliſchen Geſetze für jedes beſonderen Gebrauch der Freyheit gültig bleibt, wenn gleich andere dieſem Geſetze ſich nicht gemäß verhielten, ſo iſt weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Cauſalität der Handlungen ſelbſt und ihrem Verhältniſſe zur Sittlichkeit beſtimmt, wie ſich ihre Folgen zur Glückſeligkeit verhalten werden, und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu ſeyn, mit dem unabläſſigen Beſtreben, ſich der Glückſeligkeit würdig zu machen, *kann* durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, ſondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchſte Vernunft, die nach moraliſchen Geſetzen gebietet, zugleich als Urſache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer ſolchen Intelligenz, in welcher der moraliſch vollkommenſte Wille, mit der höchſten Seligkeit verbunden, die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſo fern ſie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn) in genauem Verhältniſſe ſteht, das Ideal des höchſten Guts. Alſo kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchſten urſprünglichen Guts den Grund der practiſchnothwendigen Verknüpfung beider

Ele-

Elemente des höchſten abgeleiteten Gutes, nämlich einer intelligibelen d. i. moraliſchen Welt, antreffen. Da wir uns nun nothwendiger Weiſe durch die Vernunft, als zu einer ſolchen Welt gehörig, vorſtellen müſſen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erſcheinungen darſtellen, ſo werden wir jene als eine Folge unſeres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns dieſe eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müſſen. Gott alſo und ein künftiges Leben, ſind zwey von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derſelben Vernunft nicht zu trennende Vorausſetzungen.

Die Sittlichkeit an ſich ſelbſt macht ein Syſtem aus, aber nicht die Glückſeligkeit, außer, ſo fern ſie der Moralität genau angemeſſen ausgetheilet iſt. Dieſes aber iſt nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weiſen Urheber und Regierer. Einen ſolchen, ſamt dem Leben in einer ſolchen Welt, die wir als eine künftige anſehen müſſen, ſieht ſich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moraliſchen Geſetze als leere Hirngeſpinſte anzuſehen, weil der nothwendige Erfolg derſelben, den dieſelbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Vorausſetzung wegfallen müßte. Daher auch jedermann die moraliſchen Geſetze als Gebote anſieht, welches ſie aber nicht ſeyn könnten, wenn ſie nicht a priori angemeſſene Folgen mit ihrer Regel verknüpften, und alſo Verheißungen und Drohungen bey ſich führten. Dieſes können ſie aber

auch nicht thun, wo ſie nicht in einem nothwendigen Weſen, als dem höchſten Gut liegen, welches eine ſolche zweckmäßige Einheit allein möglich machen kann.

Leibnitz nannte die Welt, ſo fern man darin nur auf die vernünftigen Weſen und ihren Zuſammenhang nach moraliſchen Geſetzen unter der Regierung des höchſten Guts Acht hat, das Reich der Gnaden, und unterſchied es vom Reiche der Natur, da ſie zwar unter moraliſchen Geſetzen ſtehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unſerer Sinnenwelt. Sich alſo im Reiche der Gnaden zu ſehen, wo alle Glückſeligkeit auf uns wartet, auſſer ſo fern wir unſern Antheil an derſelben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu ſeyn, nicht ſelbſt einſchränken, iſt eine practiſch nothwendige Idee der Vernunft.

Practiſche Geſetze, ſo fern ſie zugleich ſubjective Gründe der Handlungen, d. i. ſubjective Grundſätze werden, heißen Maximen. Die Beurtheilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geſchieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Geſetze nach Maximen.

Es iſt nothwendig, daß unſer ganzer Lebenswandel ſittlichen Maximen untergeordnet werde; es iſt aber zugleich unmöglich, daß dieſes geſchehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moraliſchen Geſetze, welches eine bloße Idee iſt, eine wirkende Urſache verknüpft, welche dem Verhalten nach demſelben einen unſeren höchſten Zwecken genau entſprechenden Ausgang, es ſey in dieſem, oder einem an-

deren

deren Leben, beſtimmt. Ohne alſo einen Gott und eine für uns jetzt nicht ſichtbare, aber gehoffte Welt, ſind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenſtände des Beyfalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorſatzes und der Ausübung, weil ſie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Weſen natürlich und durch eben dieſelbe reine Vernunft a priori beſtimmt und nothwendig iſt, erfüllen.

Glückſeligkeit allein iſt für unſere Vernunft bey weitem nicht das vollſtändige Gut. Sie billigt ſolche nicht (ſo ſehr als auch Neigung dieſelbe wünſchen mag), wofern ſie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, d. i. dem ſittlichen Wohlverhalten, vereinigt iſt. Sittlichkeit allein, und, mit ihr, die bloße Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, iſt aber auch noch lange nicht das vollſtändige Gut. Um dieſes zu vollenden, muß der, ſo ſich als der Glückſeligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Selbſt die von aller Privatabſicht freye Vernunft, wenn ſie, ohne dabey ein eigenes Intereſſe in Betracht zu ziehen, ſich in die Stelle eines Weſens ſetzte, das alle Glückſeligkeit andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen; denn in der practiſchen Idee ſind beide Stücke weſentlich verbunden, obzwar ſo, daß die moraliſche Geſinnung, als Bedingung, den Antheil an Glückſeligkeit, und nicht umgekehrt die Ausſicht auf Glückſeligkeit die moraliſche Geſinnung zuerſt möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre ſie nicht moraliſch, und alſo

auch nicht der ganzen Glückſeligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einſchränkung erkennt, als die, welche von unſerem eigenen unſittlichen Verhalten herrührt.

Glückſeligkeit alſo, in dem genauen Ebenmaaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Weſen, dadurch ſie derſelben würdig ſeyn, macht allein das höchſte Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorſchriften der reinen aber practiſchen Vernunft durchaus verſetzen müſſen, und welche freylich nur eine intelligibele Welt iſt, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen ſyſtematiſche Einheit der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts andres gegründet werden kann, als auf die Vorausſetzung eines höchſten urſprünglichen Guts, da ſelbſtſtändige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer oberſten Urſache ausgerüſtet, nach der vollkommenſten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns ſehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführet.

Dieſe Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug von der ſpeculativen, daß ſie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommenſten und vernünftigen Urweſens führet, worauf uns ſpeculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen hinweiſet, geſchweige uns davon überzeugen konnte. Denn, wir finden weder in der transſcendentalen, noch natürlichen Theologie, ſo weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Weſen anzunehmen,

men, welches wir allen Natururſachen vorſetzen, und von dem wir zugleich dieſe in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Urſache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Geſichtspunkte der ſittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgeſetze die Urſache erwägen, die dieſem allein den angemeſſenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, ſo muß es ein einiger oberſter Wille ſeyn, der alle dieſe Geſetze in ſich befaßt. Denn, wie wollten wir unter verſchiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieſer Wille muß allgewaltig ſeyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen ſey; allwiſſend, damit er das Innerſte der Geſinnungen und deren moraliſchen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfniſſe, welches das höchſte Weltbeſte erfodert, nahe ſey; ewig, damit in keiner Zeit dieſe Uebereinſtimmung der Natur und Freyheit ermangele, u. ſ. w.

Aber dieſe ſyſtematiſche Einheit der Zwecke in dieſer Welt der Intelligenzen, welche, obzwar, als bloße Natur, nur Sinnenwelt, als ein Syſtem der Freyheit aber, intelligibele, d. i. moraliſche Welt (regnum gratiae) genannt werden kann, führet unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieſes große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgeſetzen, ſo wie die erſtere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengeſetzen, und vereinigt die practiſche Vernunft mit der ſpeculativen. Die Welt muß als aus einer Idee entſprungen

vor-

vorgeſtellet werden, wenn ſie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns ſelbſt der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moraliſchen, als welcher durchaus auf der Idee des höchſten Guts beruht, zuſammenſtimmen ſoll. Dadurch bekommt alle Naturforſchung eine Richtung nach der Form eines Syſtems der Zwecke, und wird in ihrer höchſten Ausbreitung Phyſicotheologie. Dieſe aber, da ſie doch von ſittlicher Ordnung, als einer in dem Weſen der Freyheit gegründeten und nicht durch äuſſere Gebote zufällig geſtifteten Einheit, anhob, bringt die Zweckmäßigkeit der Natur auf Gründe, die a priori mit der innern Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft ſeyn müſſen, und dadurch auf eine transſcendentale Theologie, die ſich das Ideal der höchſten *ontologiſchen* Vollkommenheit zu einem Princip der ſyſtematiſchen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen alle Dinge verknüpft, weil ſie alle in der abſoluten Nothwendigkeit eines einigen Urweſens ihren Urſprung haben.

Was können wir für einen **Gebrauch** von unſerem Verſtande machen, ſelbſt in Anſehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorſetzen? Die höchſten Zwecke aber ſind die der Moralität, und dieſe kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit dieſen nun verſehen, und an dem Leitfaden derſelben, können wir von der Kenntniß der Natur ſelbſt keinen zweckmäßigen Gebrauch in Anſehung der Erkenntniß machen, wo die Natur nicht ſelbſt

zweck=

zweckmäßige Einheit hingelegt hat; denn ohne dieſe hätten wir ſogar ſelbſt keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieſelbe haben würden, und keine Cultur durch Gegenſtände, welche den Stoff zu ſolchen Begriffen darböten. Jene zweckmäßige Einheit iſt aber nothwendig, und in dem Weſen der Willkühr ſelbſt gegründet, dieſe alſo, welche die Bedingung der Anwendung derſelben in concreto enthält, muß es auch ſeyn, und ſo würde die transſcendentale Steigerung unſerer Vernunfterkenntniß nicht die Urſache, ſondern bloß die Wirkung von der practiſchen Zweckmäßigkeit ſeyn, die uns die reine Vernunft auferlegt.

Wir finden daher auch in der Geſchichte der menſchlichen Vernunft: daß, ehe die moraliſchen Begriffe genugſam gereinigt, beſtimmt, und die ſyſtematiſche Einheit der Zwecke nach denſelben und zwar aus nothwendigen Principien eingeſehen waren, die Kenntniß der Natur und ſelbſt ein anſehnlicher Grad der Cultur der Vernunft zu manchen andern Wiſſenſchaften, theils nur rohe und umherſchweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Anſehung dieſer Frage übrig ließ. Eine größere Bearbeitung ſittlicher Ideen, die durch das äuſſerſt reine Sittengeſetz unſerer Religion nothwendig gemacht wurde, ſchärfte die Vernunft auf den Gegenſtand, durch das Intereſſe, das ſie an demſelben zu nehmen nöthigte, und, ohne daß weder erweiterte Naturkenntniſſe, noch richtige und zuverläſſige transſcendentale Einſichten (dergleichen zu aller Zeit ge-

mangelt

mangelt haben), dazu beytrugen, brachten ſie einen Begriff vom göttlichen Weſen zu Stande, den wir jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns ſpeculative Vernunft von deſſen Richtigkeit überzeugt, ſondern weil er mit den moraliſchen Vernunftprincipien vollkommen zuſammenſtimmt. Und ſo hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem practiſchen Gebrauche, das Verdienſt, ein Erkenntniß, das die bloße Speculation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unſer höchſtes Intereſſe zu knüpfen, und dadurch zwar nicht zu einem demonſtrirten Dogma, aber doch zu einer ſchlechterdingsnothwendigen Vorausſetzung bey ihren weſentlichſten Zwecken zu machen.

Wenn aber practiſche Vernunft nun dieſen hohen Punct erreicht hat, nämlich den Begriff eines eigenen Urweſens, als des höchſten Guts, ſo darf ſie ſich gar nicht unterwinden, gleich als hätte ſie ſich über alle empiriſche Bedingungen ſeiner Anwendung erhoben, und zur unmittelbaren Kenntniß neuer Gegenſtände emporgeſchwungen, um von dieſem Begriffe auszugehen, und die moraliſchen Geſetze ſelbſt von ihm abzuleiten. Denn dieſe waren es eben, deren innere practiſche Nothwendigkeit uns zu der Vorausſetzung einer ſelbſtſtändigen Urſache, oder eines weiſen Weltregierers führete, um jenen Geſetzen Effect zu geben, und daher können wir ſie nicht nach dieſem wiederum als zufällig und vom bloßen Willen abgeleitet anſehen, inſonderheit von einem ſolchen Willen, von dem

wir

wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Geſetzen gemäß gebildet hätten. Wir werden, ſo weit practiſche Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil ſie Gebote Gottes ſind, ſondern ſie darum als göttliche Gebote anſehen, weil wir dazu innerlich verbindlich ſind. Wir werden die Freyheit, unter der zweckmäßigen Einheit nach Principien der Vernunft, ſtudiren, und nur ſo fern glauben dem göttlichen Willen gemäß zu ſeyn, als wir das Sittengeſetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen ſelbſt lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeſte an uns und an andern befördern. Die Moraltheologie iſt alſo nur von immanentem Gebrauche, nämlich unſere Beſtimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das Syſtem aller Zwecke paſſen, und nicht ſchwärmeriſch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moraliſch geſetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlaſſen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchſten Weſens zu knüpfen, welches einen transſcendenten Gebrauch geben würde, aber eben ſo, wie der der bloßen Speculation, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.

Des

Des Canons der reinen Vernunft Dritter Abſchnitt.

Vom Meynen, Wiſſen und Glauben.

Das Fürwahrhalten iſt eine Begebenheit in unſerem Verſtande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch ſubjective Urſachen im Gemüthe deſſen, der da urtheilt, erfodert. Wenn es für jedermann gültig iſt, ſo fern es nur Vernunft hat, ſo iſt der Grund deſſelben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdenn **Ueberzeugung**. Hat es nur in der beſonderen Beſchaffenheit des Subjects ſeinen Grund, ſo wird es **Ueberredung** genannt.

Ueberredung iſt ein bloßer Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subjecte liegt, für objectiv gehalten wird. Daher hat ein ſolches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten läßt ſich nicht mittheilen. Wahrheit aber beruht auf der Uebereinſtimmung mit dem Objecte, in Anſehung deſſen folglich die Urtheile eines jeden Verſtandes einſtimmig ſeyn müſſen (conſentientia uni tertio, conſentiunt inter ſe). Der Probirſtein des Fürwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder bloße Ueberredung ſey, iſt alſo, äuſſerlich, die Möglichkeit, daſſelbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menſchen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdenn iſt wenigſtens eine Vermuthung, der Grund der Einſtim-

mung aller Urtheile, ungeachtet der Verſchiedenheit der Subjecte unter einander, werde auf dem gemeinſchaftlichen Grunde, nämlich dem Objecte, beruhen, mit welchem ſie daher alle zuſammenſtimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweiſen werden.

Ueberredung demnach kann von der Ueberzeugung ſubjectiv zwar nicht unterſchieden werden, wenn das Subject das Fürwahrhalten, bloß als Erſcheinung ſeines eigenen Gemüths, vor Augen hat; der Verſuch aber, den man mit den Gründen deſſelben, die für uns gültig ſind, an anderer Verſtand macht, ob ſie auf fremde Vernunft eben dieſelbe Wirkung thun, als auf die unſrige, iſt doch ein, obzwar nur ſubjectives, Mittel, zwar nicht Ueberzeugung zu bewirken, aber doch die bloße Privatgültigkeit des Urtheils, d. i. etwas in ihm, was bloße Ueberredung iſt, zu entdecken.

Kann man überdem die ſubjectiven Urſachen des Urtheils, welche wir für objective Gründe deſſelben nehmen, entwickeln, und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unſerem Gemüthe erklären, ohne dazu die Beſchaffenheit des Objects nöthig zu haben, ſo entblößen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewiſſem Grade verſucht, wenn die ſubjective Urſache des Scheins unſerer Natur anhängt.

Ich kann nichts behaupten, d. i. als ein für jedermann nothwendig gültiges Urtheil ausſprechen, als was

Ueberzeugung wirkt. Ueberredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabey wohl befinde, kann ſie aber und ſoll ſie auſſer mir nicht geltend machen wollen.

Das Fürwahrhalten, oder die ſubjective Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung (welche zugleich objectiv gilt), hat folgende drey Stufen: Meynen, Glauben und Wiſſen. Meynen iſt ein mit Bewußtſeyn ſowohl ſubjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Iſt das letztere nur ſubjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, ſo heißt es Glauben. Endlich heißt das ſowohl ſubjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wiſſen. Die ſubjective Zulänglichkeit heißt Ueberzeugung (für mich ſelbſt,) die objective Gewißheit (für jedermann). Ich werde mich bey der Erläuterung ſo faßlicher Begriffe nicht aufhalten.

Ich darf mich niemals unterwinden, zu meynen, ohne wenigſtens etwas zu wiſſen, vermittelſt deſſen das an ſich bloß problematiſche Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob ſie gleich nicht vollſtändig, doch mehr als willkührliche Erdichtung iſt. Das Geſetz einer ſolchen Verknüpfung muß überdem gewiß ſeyn. Denn, wenn ich in Anſehung deſſen auch nichts als Meynung habe, ſo iſt alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeſte Beziehung auf Wahrheit. Im Urtheilen aus reiner Vernunft iſt es gar nicht erlaubt, zu meynen. Denn, weil ſie nicht auf Erfahrungsgründe geſtützt werden,

ſon-

ſondern alles a priori erkannt werden ſoll, wo alles nothwendig iſt, ſo erfodert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin völlige Gewißheit, widrigenfalls gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher iſt es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meinen; man muß wiſſen, oder ſich alles Urtheilens enthalten. Eben ſo iſt es mit den Grundſätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf bloße Meynung, daß etwas erlaubt ſey, eine Handlung wagen darf, ſondern dieſes wiſſen muß.

Im transſcendentalen Gebrauche der Vernunft iſt dagegen Meynen freylich zu wenig, aber Wiſſen auch zu viel. In bloß ſpeculativer Abſicht können wir alſo hier gar nicht urtheilen; weil ſubjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, ſo das Glauben bewirken können, bey ſpeculativen Fragen keinen Beyfall verdienen, da ſie ſich frey von aller empiriſchen Beyhülfe nicht halten, noch in gleichem Maaße andern mittheilen laſſen.

Es kann aber überall bloß in practiſcher Beziehung das theoretiſch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Dieſe practiſche Abſicht iſt nun entweder die der Geſchicklichkeit, oder der Sittlichkeit die erſte zu beliebigen und zufälligen, die zweyte aber zu ſchlechthin nothwendigen Zwecken.

Wenn einmal ein Zweck vorgeſetzt iſt, ſo ſind die Bedingungen der Erreichung deſſelben hypothetiſchnothwendig. Die Nothwendigkeit iſt ſubjectiv, aber doch nur

comparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber ſie iſt ſchlechthin und für jedermann zureichend, wenn ich gewiß weiß, daß niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgeſetzten Zweck führen. Im erſten Falle iſt meine Vorausſetzung und das Fürwahrhalten gewiſſer Bedingungen ein bloß zufälliger, im zweyten Falle aber ein nothwendiger Glaube. Der Arzt muß bey einem Kranken, der in Gefahr iſt, etwas thun, kennt aber die Krankheit nicht. Er ſieht auf die Erſcheinungen, und urtheilt, weil er nichts beſſeres weiß, es ſey die Schwindſucht. Sein Glaube iſt ſelbſt in ſeinem eigenen Urtheile bloß zufällig, ein anderer möchte es vielleicht beſſer treffen. Ich nenne dergleichen *zufälligen* Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewiſſen Handlungen zum Grunde liegt, den **pragmatiſchen Glauben.**

Der gewöhnliche Probirſtein: ob etwas bloße Ueberredung, oder wenigſtens ſubjective Ueberzeugung, d. i. feſtes Glauben ſey, was jemand behauptet, iſt das **Wetten.** Oefters ſpricht jemand ſeine Sätze mit ſo zuverſichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, daß er alle Beſorgniß des Irrthums gänzlich abgelegt zu haben ſcheint. Eine Wette macht ihn ſtutzig. Bisweilen zeigt ſich, daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geſchätzt werden kann, aber nicht auf zehn, beſitze. Denn den erſten wagt er noch wohl, aber bey zehnen wird er

aller=

allererſt inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nämlich doch wohl möglich ſey, er habe ſich geirrt. Wenn man ſich in Gedanken vorſtellt, man ſolle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, ſo ſchwindet unſer triumphirendes Urtheil gar ſehr, wir werden überaus ſchüchtern und entdecken ſo allererſt, daß unſer Glaube ſo weit nicht zulange. So hat der pragmatiſche Glaube nur einen Grad, der nach Verſchiedenheit des Intereſſe, das dabey im Spiele iſt, groß oder auch klein ſeyn kann.

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, alſo das Fürwahrhalten bloß theoretiſch iſt, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken faſſen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeynen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache auszumachen, ſo giebt es in bloß theoretiſchen Urtheilen ein Analogon von practiſchen, auf deren Fürwahrhaltung das Wort Glauben paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre durch irgend eine Erfahrung auszumachen, ſo möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, daß es wenigſtens in irgend einem von den Planeten, die wir ſehen, Einwohner gebe. Daher ſage ich, iſt es nicht bloß Meynung, ſondern ein ſtarker Glaube (auf deſſen Richtigkeit ich ſchon viele Vortheile des Lebens wagen würde), daß es auch Bewohner anderer Welten gebe.

Nun müſſen wir geſtehen, daß die Lehre vom Daſeyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre. Denn, ob ich gleich in Anſehung der theoretiſchen Weltkenntniß nichts zu verfügen habe, was dieſen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erſcheinungen der Welt, nothwendig vorausſetze, ſondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich ſo zu bedienen, als ob alles bloß Natur ſey; ſo iſt doch die zweckmäßige Einheit eine ſo große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daß ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beyſpiele darbietet ſie gar nicht vorbeygehen kann. Zu dieſer Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, die ſie mir zum Leitfaden der Naturforſchung machte, als wenn ich vorausſetze, daß eine höchſte Intelligenz alles *nach den* weiſeſten Zwecken ſo geordnet habe. Folglich iſt es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Abſicht, nämlich, um eine Leitung in der Nachforſchung der Natur zu haben, einen weiſen Welturheber vorauszuſetzen. Der Ausgang meiner Verſuche beſtätigt auch ſo oft die Brauchbarkeit dieſer Vorausſetzung, und nichts kann auf entſcheidende Art dawider angeführt werden; daß ich viel zu wenig ſage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloß ein Meynen nennen wollte, ſondern es kann ſelbſt in dieſem theoretiſchen Verhältniſſe geſagt werden, daß ich feſtiglich einen Gott glaube; aber alsdenn iſt dieſer Glaube in ſtrenger Bedeutung dennoch nicht practiſch, ſondern muß ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die

Theo-

Theologie der Natur (Phyſicotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muß. In Anſehung eben derſelben Weisheit, in Rückſicht auf die vortrefliche Ausſtattung der menſchlichen Natur und die derſelben ſo ſchlecht angemeſſene Kürze des Lebens, kann eben ſowohl genugſamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menſchlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens iſt in ſolchen Fällen ein Ausdruck der Beſcheidenheit in objectiver Abſicht, aber doch zugleich der Feſtigkeit des Zutrauens in ſubjectiver. Wenn ich das bloß theoretiſche Fürwahrhalten hier auch nur Hypotheſe nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, ſo würde ich mich dadurch ſchon anheiſchig machen, mehr, von der Beſchaffenheit einer Welturſache und einer andern Welt, Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann; denn was ich auch nur als Hypotheſe annehme, davon muß ich wenigſtens ſeinen Eigenſchaften nach ſo viel kennen, daß ich nicht ſeinen Begriff, ſondern nur ſein Daſeyn erdichten darf. Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den ſubjectiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derſelben feſthält, ob ich gleich von ihr nicht im Stand bin, in ſpeculativer Abſicht Rechenſchaft zu geben.

Aber der bloß doctrinale Glaube hat etwas wankendes in ſich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die ſich in der Speculation vorfinden, aus demſelben geſetzt,

ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.

Ganz anders iſt es mit dem moraliſchen Glauben bewandt. Denn da iſt es ſchlechterdings nothwendig, daß etwas geſchehen muß, nämlich, daß ich dem ſittlichen Geſetze in allen Stücken Folge leiſte. Der Zweck iſt hier unumgänglich feſtgeſtellt, und es iſt nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einſicht möglich, unter welcher dieſer Zweck mit allen geſammten Zwecken zuſammenhängt, und dadurch practiſche Gültigkeit habe, nämlich, daß ein Gott und eine künftige Welt ſey: ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieſelbe Einheit der Zwecke unter dem moraliſchen Geſetze führe. Da aber alſo die ſittliche Vorſchrift zugleich *meine* Maxime iſt, (wie denn die Vernunft gebietet, daß ſie es ſeyn ſoll), ſo werde ich unausbleiblich ein Daſeyn Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin ſicher, daß dieſen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine ſittliche Grundſätze ſelbſt umgeſtürzt werden würden, denen ich nicht entſagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabſcheuungswürdig zu ſeyn.

Auf ſolche Weiſe bleibt uns, nach Vereitelung aller ehrſüchtigen Abſichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumſchweifenden Vernunft, noch genug übrig, daß wir damit in practiſcher Abſicht zufrieden zu ſeyn Urſache haben. Zwar wird freylich ſich niemand rühmen können: er wiſſe, daß ein Gott und daß ein künftig

Leben

Leben ſey; denn, wenn er das weiß, ſo iſt er gerade der Mann, den ich längſt geſucht habe. Alles Wiſſen (wenn es einen Gegenſtand der bloßen Vernunft betrifft) kann man mittheilen, und ich würde alſo auch hoffen können, durch ſeine Belehrung mein Wiſſen in ſo bewundrungswürdigen Maaße ausgedehnt zu ſehen. Nein, die Ueberzeugung iſt nicht logiſche, ſondern moraliſche Gewißheit, und, da ſie auf ſubjectiven Gründen (der moraliſchen Geſinnung) beruht, ſo muß ich nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiß, daß ein Gott ſey ꝛc., ſondern, ich bin moraliſch gewiß ꝛc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt iſt mit meiner moraliſchen Geſinnung ſo verwebt, daß, ſo wenig ich Gefahr laufe, die erſtere einzubüßen, eben ſo wenig beſorge ich, daß mir der zweyte jemals entriſſen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das ſich hiebey findet, iſt, daß ſich dieſer Vernunftglaube auf die Vorausſetzung moraliſcher Geſinnungen gründet. Gehn wir davon ab, und nehmen einen, der in Anſehung ſittlicher Geſetze gänzlich gleichgültig wäre, ſo wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Speculation, und kann alsdenn zwar noch mit ſtarken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit ſolchen, denen ſich die hartnäckigſte Zweifelſucht ergeben müßte, unterſtützt werden *). Es iſt aber kein

*) Das menſchliche Gemüth nimmt (ſo wie ich glaube, daß es bey jedem vernünftigen Weſen nothwendig geſchicht) ein

kein Menſch bey dieſen Fragen frey von allem Intereſſe. Denn, ob er gleich von dem moraliſchen, durch den Mangel guter Geſinnungen, getrennt ſeyn möchte: ſo bleibt doch auch in dieſem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Daſeyn und eine Zukunft fürchte. Denn hiezu wird nichts mehr erfodert, als daß er wenigſtens keine Gewißheit vorſchützen könne, daß kein ſolches Weſen und kein künftig Leben anzutreffen ſey, wozu, weil es durch bloße Vernunft, mithin apodictiſch bewieſen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiß kein vernünftiger Menſch übernehmen kann. Das würde ein negativer Glaube ſeyn, der zwar nicht Moralität und gute Geſinnungen, aber doch das Analogon derſelben bewirken, nämlich den Ausbruch der böſen mächtig zurückhalten könnte.

Iſt das aber alles, wird man ſagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem ſie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Ausſichten eröffnet? nichts mehr, als zwey Glaubensartikel? ſo viel hätte auch wohl der gemeine Verſtand,

ein natürliches Intereſſe an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und practiſch überwiegend iſt. Befeſtigt und vergrößert dieſes Intereſſe, und ihr werdet die Vernunft ſehr gelehrig und ſelbſt aufgeklärter finden, um mit dem practiſchen auch das ſpeculative Intereſſe zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht dafür, daß ihr vorher, wenigſtens auf dem halben Wege, gute Menſchen macht, ſo werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menſchen machen

ſtand, ohne darüber die Philoſophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!

Ich will hier nicht das Verdienſt rühmen, das Philoſophie durch die mühſame Beſtrebung ihrer Critik um die menſchliche Vernunft habe; geſetzt, es ſollte auch beym Ausgange bloß negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abſchnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntniß, welches alle Menſchen angeht, den gemeinen Verſtand überſteigen, und euch nur von Philoſophen entdeckt werden ſolle? Eben das, was ihr tadelt, iſt die beſte Beſtätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorherſehen konnte, entdeckt, nämlich, daß die Natur, in dem, was Menſchen ohne Unterſchied angelegen iſt, keiner parteyiſchen Austheilung ihrer Gaben zu beſchuldigen ſey, und die höchſte Philoſophie in Anſehung der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche ſie auch dem gemeinſten Verſtande hat angedeyen laſſen.

Der

Der
Transſcendentalen Methodenlehre
Drittes Hauptſtuck.
Die
Architectonik der reinen Vernunft.

Ich verſtehe unter einer Architectonik die Kunſt der Syſteme. Weil die ſyſtematiſche Einheit dasjenige iſt, was gemeine Erkenntniß allererſt zur Wiſſenſchaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derſelben ein Syſtem macht, ſo iſt Architectonik die Lehre des Scientifiſchen in unſerer Erkenntniß überhaupt, und ſie gehört alſo nothwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unſere Erkenntniſſe überhaupt keine Rhapſodie, ſondern ſie müſſen ein Syſtem ausmachen, in welchem ſie allein die weſentlichen Zwecke derſelben unterſtützen und befördern können. Ich verſtehe aber unter einem Syſteme die Einheit der mannichfaltigen Erkenntniſſe unter einer Idee. Dieſe iſt der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, ſo fern durch denſelben der Umfang des Mannigfaltigen ſo wohl, als die Stelle der Theile unter einander, a priori beſtimmt wird. Der ſcientifiſche Vernunftbegriff enthält alſo den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demſelben congruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf ſich alle Theile und in der Idee deſſelben auch unter einander beziehen, macht, daß ein jeder Theil bey der Kenntniß der übrigen vermißt wer-

werden kann, und keine zufällige Hinzuſetzung, oder unbeſtimmte Größe der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori beſtimmte Grenzen habe, ſtatt findet. Das Ganze iſt alſo gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kann zwar innerlich (per intus ſuſceptionem), aber nicht äuſſerlich (per appoſitionem) wachſen, wie ein thieriſcher Cörper, deſſen Wachsthum kein Glied hinzuſetzt, ſondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu ſeinen Zwecken ſtärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine a priori aus dem Princip des Zwecks beſtimmte weſentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, ſondern empiriſch, nach zufällig ſich darbietenden Abſichten (deren Menge man nicht voraus wiſſen kann), entworfen wird, giebt techniſche, dasjenige aber, was nur zu Folge einer Idee entſpringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgiebt, und nicht empiriſch erwartet), gründet architectoniſche Einheit. Nicht techniſch, wegen der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen, oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntniß in concreto zu allerley beliebigen äußeren Zwecken, ſondern architectoniſch, um der Verwandtſchaft willen und der Ableitung von einem einigen oberſten und inneren Zwecke, der das Ganze allererſt möglich macht, kann dasjenige entſpringen, was wir Wiſſenſchaft nennen, deſſen Schema den Umriß (monogramma) und die Eintheilung des Ganzen in Glie-

der,

der, der Idee gemäß, d. i. a priori enthalten, und dieſes von allen anderen ſicher und nach Principien unterſcheiden muß.

Niemand verſucht es, eine Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein, in der Ausarbeitung derſelben entſpricht das Schema, ja ſogar die Definition, die er gleich zu Anfange von ſeiner Wiſſenſchaft giebt, ſehr ſelten ſeiner Idee; denn dieſe liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Theile noch ſehr eingewickelt und kaum der microſcopiſchen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muß man Wiſſenſchaften, weil ſie doch alle aus dem Geſichtspunkte eines gewiſſen allgemeinen Intereſſe ausgedacht werden, nicht nach der Beſchreibung, die der Urheber derſelben davon giebt, ſondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Theile, die er zuſammengebracht hat, in der Vernunft ſelbſt gegründet findet, erklären und beſtimmen. Denn da wird ſich finden, daß der Urheber und oft noch ſeine ſpäteſten Nachfolger um eine Idee herumirren, die ſie ſich ſelbſt nicht haben deutlich machen und daher den eigenthümlichen Inhalt, die Articulation (ſyſtematiſche Einheit) und Grenzen der Wiſſenſchaft nicht beſtimmen können.

Es iſt ſchlimm, daß nur allererſt, nachdem wir lange Zeit, nach Anweiſung einer in uns verſteckt liegenden Idee, rhapſodiſtiſch viele dahin ſich beziehende Erkenntniſſe, als Bauzeug, geſammlet, ja gar lange Zeiten hindurch ſie

tech=

techniſch zuſammengeſetzt haben, es uns denn allererſt mög⸗lich iſt, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architectoniſch zu entwerfen. Die Syſteme ſcheinen, wie Gewürme, durch eine generatio aequivoca, aus dem bloßen Zuſammenfluß von aufgeſammleten Begriffen, anfangs verſtümmelt, mit der Zeit vollſtändig, gebildet worden zu ſeyn, ob ſie gleich alle insgeſamt ihr Schema, als den urſprünglichen Keim, in der ſich bloß auswickelnden Vernunft hatten, und darum, nicht allein ein jedes für ſich nach einer Idee gegliedert, ſondern noch dazu alle unter einander in einem Syſtem menſchlicher Erkenntniß wiederum als Glieder eines Gan⸗zen zweckmäßig vereinigt ſind, und eine Architectonik alles menſchlichen Wiſſens erlauben, die jetziger Zeit, da ſchon ſo viel Stoff geſammlet iſt, oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein mög⸗lich, ſondern nicht einmal ſo gar ſchwer ſeyn würde. Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unſeres Geſchäfftes, nämlich, lediglich die **Architectonik** aller Erkenntniß aus reiner **Vernunft** zu entwerfen, und fangen nur von dem Puncte an, wo ſich die allgemeine Wurzel unſerer Erkennt⸗nißkraft theilt und zwey Stämme auswirft, deren einer **Vernunft** iſt. Ich verſtehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnißvermögen, und ſetze alſo das Rationale dem Empiriſchen entgegen.

Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntniß, obje⸗ctiv betrachtet, abſtrahire, ſo iſt alles Erkenntniß, ſubje⸗

ctiv,

ctiv, entweder hiſtoriſch oder rational. Die hiſtoriſche Erkenntniß iſt cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis. Eine Erkenntniß mag urſprünglich gegeben ſeyn, woher ſie wolle, ſo iſt ſie doch bey dem der ſie beſitzt, hiſtoriſch, wenn er nur in dem Grade und ſo viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden, es mag dieſes ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, (oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntniſſe) gegeben ſeyn. Daher hat der, welcher ein Syſtem der Philoſophie, z. B. das wolfiſche, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundſätze, Erklärungen und Beweiſe, zuſamt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere als vollſtändige hiſtoriſche Erkenntniß der wolfiſchen Philoſophie; er weiß und urtheilt nur ſo viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, ſo weiß er nicht, wo er eine andere hernehmen ſoll. Er bildete ſich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen iſt nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniß entſprang bey ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objectiv, allerdings ein Vernunfterkenntniß war, ſo iſt es doch, ſubjectiv, bloß hiſtoriſch. Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernet, und iſt ein Gipsabdruck von einem lebenden Menſchen. Vernunfterkenntniſſe, die es objectiv ſind, (d. i. anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menſchen entſpringen können,) dürfen nur denn allein auch ſubjectiv dieſen Namen führen, wenn ſie aus allgemeinen

Quellen der Vernunft, woraus auch die Critik, ja ſelbſt die Verwerfung des Gelerneten entſpringen kann, d. i. aus Principien geſchöpft worden.

Alle Vernunfterkenntniß iſt nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Conſtruction der Begriffe; die erſtere heißt philoſophiſch, die zweyte mathematiſch. Von dem inneren Unterſchiede beider habe ich ſchon im erſten Hauptſtücke gehandelt. Ein Erkenntniß demnach kann objectiv philoſophiſch ſeyn, und iſt doch ſubjectiv hiſtoriſch, wie bey den meiſten Lehrlingen, und bey allen, die über die Schule niemals hinausſehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es iſt aber doch ſonderbar, daß das mathematiſche Erkenntniß, ſo wie man es erlernet hat, doch auch ſubjectiv für Vernunfterkenntniß gelten kann, und ein ſolcher Unterſchied bey ihr nicht ſo wie bey dem philoſophiſchen ſtatt findet. Die Urſache iſt, weil die Erkenntnißquellen, aus denen der Lehrer allein ſchöpfen kann, nirgends anders als in den weſentlichen und ächten Principien der Vernunft liegen, und mithin von dem Lehrlinge nirgends anders hergenommen, noch etwa geſtritten werden können, und dieſes zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur in concreto, obzwar dennoch a priori, nämlich an der reinen, und eben deswegen fehlerfreyen, Anſchauung geſchieht, und alle Täuſchung und Irrthum ausſchließt. Man kann alſo unter allen Vernunftwiſſenſchaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philoſophie (es ſey denn hiſtoriſch), ſondern, was die Vernunft betrifft, höchſtens nur philoſophiren lernen.

Das Syſtem aller philoſophiſchen Erkenntniß iſt nun Philoſophie. Man muß ſie objectiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurtheilung aller Verſuche zu philoſophiren verſteht, welche jede ſubjective Philoſophie zu beurtheilen dienen ſoll, deren Gebäude oft ſo mannigfaltig und ſo veränderlich iſt. Auf dieſe *Weiſe* iſt Philoſophie eine bloße Idee von einer möglichen Wiſſenſchaft, die nirgend in concreto gegeben iſt, welcher man ſich aber auf mancherley Wegen zu nähern ſucht, ſo lange, bis der einzige, ſehr durch Sinnlichkeit verwachſene Fußſteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, ſo weit als es Menſchen vergönnet iſt, dem Urbilde gleich zu machen gelinget. Bis dahin kann man keine Philoſophie lernen; denn, wo iſt ſie, wer hat ſie im Beſitze, und woran läßt ſie ſich erkennen? Man kann nur *philoſophiren* lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewiſſen vorhandenen Verſuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene ſelbſt in ihren Quellen zu unterſuchen und zu beſtätigen, oder zu verwerfen.

Bis dahin iſt aber der Begriff von Philoſophie nur ein Schulbegriff, nämlich von einem Syſtem der Erkenntniß, die nur als Wiſſenſchaft geſucht wird, ohne etwas mehr als die ſyſtematiſche Einheit dieſes Wiſſens, mithin die logiſche Vollkommenheit der Erkenntniß zum Zwecke zu haben. Es giebt aber noch einen Weltbegriff (conceptus coſmicus), der dieſer Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornämlich wenn man ihn gleich-

ſam

ſam perſonificirte und in dem Ideal des Philoſophen ſich als ein Urbild vorſtellte. In dieſer Abſicht iſt Philoſophie die Wiſſenſchaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philoſoph iſt nicht ein Vernunftkünſtler, ſondern der Geſetzgeber der menſchlichen Vernunft. In ſolcher Bedeutung wäre es ſehr ruhmredig, ſich ſelbſt einen Philoſophen zu nennen, und ſich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu ſeyn.

Der Mathematiker, der Naturkundiger, der Logiker ſind, ſo vortrefflich die erſteren auch überhaupt im Vernunfterkenntniſſe, die zweyten beſonders im philoſophiſchen Erkenntniſſe Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünſtler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle dieſe anſetzt, ſie als Werkzeuge nutzt, um die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft zu befördern. Dieſen allein müßten wir den Philoſophen nennen; aber, da es ſelbſt doch nirgend, die Idee aber ſeiner Geſetzgebung allenthalben in jeder Menſchenvernunft angetroffen wird, ſo wollen wir uns lediglich an der letztern halten, und näher beſtimmen, was Philoſophie, nach dieſem Weltbegriffe *), für

*) Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann nothwendig intereſſirt; mithin beſtimme ich die Abſicht einer Wiſſenſchaft nach Schulbegriffen, wenn ſie nur als eine von den Geſchicklichkeiten zu gewiſſen beliebigen Zwecken angeſehen wird.

ſyſtematiſche Einheit aus dem Standpuncte der Zwecke vorſchreibe.

Weſentliche Zwecke ſind darum noch nicht die höchſten, deren (bey vollkommener ſyſtematiſcher Einheit der Vernunft) nur ein einziger ſeyn kann. Daher ſind ſie entweder der Endzweck, oder ſubalterne Zwecke, die *zu jenem* als Mittel nothwendig gehören. Der erſtere iſt kein anderer, als die ganze Beſtimmung des Menſchen, und die Philoſophie über dieſelbe heißt Moral. Um dieſes Vorzugs willen, den die Moralphiloſophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verſtand man auch bey den Alten unter dem Namen des Philoſophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moraliſten, und ſelbſt macht der äuſſere Schein der Selbſtbeherrſchung durch Vernunft, *daß man* jemanden noch jetzt, bey ſeinem eingeſchränk*ten* Wiſſen, nach einer gewiſſen Analogie, Philoſoph nennt.

Die Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft (Philoſophie) hat nun zwey Gegenſtände, Natur und Freyheit, und enthält alſo ſowohl das Naturgeſetz, als auch das Sittengeſetz, anfangs in zwey beſondern, zuletzt aber in einem einzigen philoſophiſchen Syſtem. Die Philoſophie der Natur geht auf alles, was da iſt; die der Sitten, nur auf das, was da ſeyn ſoll.

Alle Philoſophie aber iſt entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniß aus empiriſchen Principien. Die erſtere heißt reine, die zweyte empiriſche Philoſophie.

Die

Die Philoſophie der reinen Vernunft iſt nun entweder Propädevtik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkenntniß a priori unterſucht, und heißt Critik, oder zweytens das Syſtem der reinen Vernunft (Wiſſenſchaft), die ganze (wahre ſowohl als ſcheinbare) philoſophiſche Erkenntniß aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhange, und heißt Metaphyſik; wiewohl dieſer Name auch der ganzen reinen Philoſophie mit Inbegriff der Critik gegeben werden kann, um, ſowohl die Unterſuchung alles deſſen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darſtellung desjenigen, was ein Syſtem reiner philoſophiſchen Erkenntniſſe dieſer Art ausmacht, von allem empiriſchen aber, ingleichen dem mathematiſchen Vernunftgebrauche unterſchieden iſt, zuſammen zu faſſen.

Die Metaphyſik theilet ſich in die des ſpeculativen und practiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft, und iſt alſo entweder Metaphyſik der Natur, oder Metaphyſik der Sitten. Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloßen Begriffen (mithin mit Ausſchließung der Mathematik) von dem theoretiſchen Erkenntniſſe aller Dinge; dieſe die Principien, welche das Thun und Laſſen a priori beſtimmen und nothwendig machen. Nun iſt die Moralität die einzige Geſetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori aus Principien abgeleitet werden kann. Daher iſt die Metaphyſik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empiriſche Bedin-

gung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphyſik der ſpeculativen Vernunft iſt nun das, was man in eigenem Verſtande Metaphyſik zu nennen pflegt; ſo fern aber reine Sittenlehre doch gleichwohl zu dem beſonderen Stamme menſchlicher und zwar philoſophiſcher Erkenntniß aus reiner Vernunft gehöret, ſo wollen wir ihr jene Benennung erhalten, obgleich wir ſie, als zu unſerm Zwecke jetzt nicht gehörig, hier bey Seite ſetzen.

Es iſt von der äuſſerſten Erheblichkeit, Erkenntniſſe, die ihrer Gattung und Urſprunge nach von andern unterſchieden ſind, zu iſoliren, und ſorgfältig zu verhüten, daß ſie nicht mit andern, mit welchen ſie im Gebrauche gewöhnlich verbunden ſind, in ein Gemiſche zuſammenfließen. Was Chemiker beym Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philoſophen ob, damit er den Antheil, den eine beſondere Art der Erkenntniß am herumſchweifenden Verſtandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß ſicher beſtimmen könne. Daher hat die menſchliche Vernunft ſeitdem, daß ſie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphyſik entbehren, aber gleichwohl ſie nicht, genugſam geläutert von allem Fremdartigen, darſtellen können. Die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt eben ſo alt, als ſpeculative Menſchenvernunft; und welche Vernunft ſpeculirt nicht, es mag nun auf ſcholaſtiſche, oder populäre Art geſchehen? Man muß indeſſen geſtehen, daß die Unterſcheidung der zwey

Ele-

Elemente unſerer Erkenntniß, deren die einen völlig a priori in unſerer Gewalt ſind, die anderen nur a poſteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt den Denkern von Gewerbe, nur ſehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbeſtimmung einer beſondern Art von Erkenntniß, mithin nicht die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäftigt hat, zu Stande bringen konnte. Wenn man ſagte: Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft von den erſten Principien der menſchlichen Erkenntniß, ſo bemerkte man dadurch nicht eine ganz beſondere Art, ſondern nur einen Rang in Anſehung der Allgemeinheit, dadurch ſie alſo vom Empiriſchen nicht kenntlich unterſchieden werden konnte; denn auch unter empiriſchen Principien ſind einige allgemeiner, und darum höher als andere, und, in der Reihe einer ſolchen Unterordnung, (da man das, was völlig a priori, von dem, was nur a poſteriori erkannt wird, nicht unterſcheidet,) wo ſoll man den Abſchnitt machen, der den erſten Theil und die oberſten Glieder von dem letzten und den untergeordneten unterſchiede? Was würde man dazu ſagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur ſo bezeichnen könnte, daß ſie ſie in die erſten Jahrhunderte und in die darauf folgenden eintheilete? Gehöret das fünfte, das zehnte rc. Jahrhundert auch zu den erſten? würde man fragen; eben ſo frage ich: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphyſik? ihr antwortet, ja! ey, aber auch der des Cörpers? ja! und der des flüſſigen Cörpers? ihr

werdet ſtutzig, denn, wenn es ſo weiter fortgeht, ſo wird alles in die Metaphyſik gehören. Hieraus ſieht man, daß der bloße Grad der Unordnungen (das Beſondere unter dem Allgemeinen) keine Grenzen einer Wiſſenſchaft beſtimmen könne, ſondern in unſerem Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verſchiedenheit des Urſprungs. Was aber die Grundidee der Metaphyſik noch auf einer anderen Seite verdunkelte, war, daß ſie als Erkenntniß a priori mit der Mathematik eine gewiſſe Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Urſprung a priori betrifft, ſie einander verwandt, was aber die Erkenntnißart aus Begriffen bey jener, in Vergleichung mit der Art, bloß durch Conſtruction der Begriffe a priori zu urtheilen, bey dieſer, mithin den Unterſchied einer philoſophiſchen Erkenntniß von der mathematiſchen anlangt; ſo zeigt ſich eine ſo entſchiedene Ungleichartigkeit, die man zwar jederzeit gleichſam fühlete, niemals aber auf deutliche Criterien bringen konnte. Dadurch iſt es nun geſchehen, daß, da Philoſophen ſelbſt in der Entwickelung der Idee ihrer Wiſſenſchaft fehleten, die Bearbeitung derſelben keinen beſtimmten Zweck und keine ſichere Richtſchnur haben konnte, und ſie, bey einem ſo willkührlich gemachten Entwurfe, unwiſſend in dem Wege, den ſie zu nehmen hätten, und jederzeit unter ſich ſtreitig, über die Entdeckungen, die ein jeder auf dem ſeinigen gemacht haben wollte, ihre Wiſſenſchaft zuerſt bey andern und endlich ſogar bey ſich ſelbſt in Verachtung brachten.

Alle reine Erkenntniß a priori machte alſo, vermöge des beſondern Erkenntnißvermögens, darin es allein ſeinen Sitz haben kann, eine beſondere Einheit aus, und Metaphyſik iſt diejenige Philoſophie, welche jene Erkenntniß in dieſer ſyſtematiſchen Einheit darſtellen ſoll. Der ſpeculative Theil, derſelben, der ſich dieſen Namen vorzüglich zugeeignet hat, nämlich die, welche wir Metaphyſik der Natur nennen, und alles, ſo fern es iſt, (nicht das, was ſeyn ſoll,) aus Begriffen a priori erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt.

Die im engeren Verſtande ſo genannte Metaphyſik beſteht aus der Transſcendentalphiloſophie und der Phyſiologie der reinen Vernunft. Die erſtere betrachtet nur den Verſtand, und Vernunft ſelbſt in einem Syſtem aller Begriffe und Grundſätze, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologia); die zweyte betrachtet Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände, (ſie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anſchauung gegeben ſeyn,) und iſt alſo Phyſiologie (obgleich nur rationalis). Nun iſt aber der Gebrauch der Vernunft in dieſer rationalen Naturbetrachtung entweder phyſiſch, oder hyperphyſiſch, oder beſſer, entweder immanent oder transſcendent. Der erſte geht auf die Natur, ſo weit als ihre Erkenntniß in der Erfahrung (in concreto) kann angewandt werden, der zweyte auf diejenige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung, welche alle Erfahrung

überſteigt. Dieſe transſcendente Phyſiologie hat daher entweder eine innere Verknüpfung, oder äuſſere, die aber beyde über mögliche Erfahrung hinausgehen, zu ihrem Gegenſtande; jene iſt die Phyſiologie der geſamten Natur, d. i. die transſcendentale Welterkenntniß, dieſe des Zuſammenhanges der geſamten Natur mit einem Weſen über der Natur, d. i. die transſcendentale Gotteserkenntniß.

Die immanente Phyſiologie betrachtet dagegen Natur als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, mithin ſo wie ſie uns gegeben iſt, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen ſie uns überhaupt gegeben werden kann. Es ſind aber nur zweyerley Gegenſtände derſelben. 1. Die der äuſſeren Sinne, mithin der Inbegriff derſelben, die körperliche Natur. 2. Der Gegenſtand des inneren Sinnes, die Seele, und, nach den Grundbegriffen derſelben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphyſik der körperlichen Natur heißt Phyſik, aber, weil ſie nur die Principien ihrer Erkenntniß a priori enthalten ſoll, rationale Phyſik. Die Metaphyſik der denkenden Natur heißt Pſychologie, und aus der eben angeführten Urſache iſt hier nur die rationale Erkenntniß derſelben zu verſtehen.

Demnach beſteht das ganze Syſtem der Metaphyſik aus vier Haupttheilen. 1. Der Ontologie. 2. Der rationalen Phyſiologie. 3. Der rationalen Cosmologie. 4. Der rationalen Theologie. Der zweyte Theil, nämlich die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwey Abtheilungen.

gen, die phyſica rationalis *) und pſychologia rationalis.

Die urſprüngliche Idee einer Philoſophie der reinen Vernunft ſchreibt dieſe Abtheilung ſelbſt vor; ſie iſt alſo architectoniſch, ihren weſentlichen Zwecken gemäß, und nicht bloß techniſch, nach zufällig wahrgenommenen Verwandtſchaften und gleichſam auf gut Glück angeſtellt, eben darum aber auch unwandelbar und legislatoriſch. Es finden ſich aber hiebey einige Puncte, die Bedenklichkeit erregen, und die Ueberzeugung von der Geſetzmäßigkeit derſelben ſchwächen könnten.

Zuerſt, wie kann ich eine Erkenntniß a priori, mithin Metaphyſik, von Gegenſtänden erwarten, ſo fern ſie unſeren Sinnen mithin a poſteriori gegeben ſind? und, wie iſt es möglich, nach Principien a priori, die Natur der Dinge

*) Man denke ja nicht, daß ich hierunter dasjenige verſtehe, was man gemeiniglich phyſica generalis nennt, und mehr Mathematik, als Philoſophie der Natur iſt. Denn die Metaphyſik der Natur ſondert ſich gänzlich von der Mathematik ab, hat auch bey weitem nicht ſo viel erweiternde Einſichten anzubieten, als dieſe, iſt aber doch ſehr wichtig, in Anſehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verſtandeserkenntniſſes überhaupt; in Ermangelung deren ſelbſt Mathematiker, indem ſie gewiſſen gemeinen, in der That doch metaphyſiſchen Begriffen anhängen, die Naturlehre unvermerkt mit Hypotheſen beläſtiget haben, welche bey einer Critik dieſer Principien verſchwinden, ohne dadurch doch dem Gebrauche der Mathematik in dieſem Felde (der ganz unentbehrlich iſt) im mindeſten Abbruch zu thun.

ge zu erkennen und zu einer rationalen Phyſiologie zu gelangen? Die Antwort iſt: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig iſt, uns ein Object, theils des äußeren, theils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geſchieht durch den bloßen Begriff Materie (undurchdringliche lebloſe Ausdehnung), dieſes durch den Begriff eines denkenden Weſens (in der empiriſchen inneren Vorſtellung: Ich denke.) Uebrigens müßten wir in der ganzen Metaphyſik dieſer Gegenſtände, uns aller empiriſchen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzuſetzen möchten, um etwas über dieſe Gegenſtände daraus zu urtheilen.

Zweytens: wo bleibt denn die empiriſche Pſychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphyſik behauptet hat, und von welcher man in unſeren Zeiten ſo große Dinge zur Aufklärung derſelben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas taugliches a priori auszurichten? Ich antwortete: ſie kommt dahin, wo die eigentliche (empiriſche) Naturlehre hingeſtellt werden muß, nämlich auf die Seite der angewandten Philoſophie, zu welcher die reine Philoſophie die Principien a priori enthält, die alſo mit jener zwar verbunden, aber nicht vermiſcht werden muß. Alſo muß empiriſche Pſychologie aus der Metaphyſik gänzlich verbannet ſeyn, und iſt ſchon durch die Idee derſelben davon gänzlich ausgeſchloſſen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Epiſode) ein Plätzchen darin

verſtatten müſſen, und zwar aus öconomiſchen Bewegurſachen, weil ſie noch nicht ſo reich iſt, daß ſie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man ſie ganz ausſtoßen, oder anderwärts anheften ſollte, wo ſie noch weniger Verwandtſchaft als in der Metaphyſik antreffen dürfte. Es iſt alſo bloß ein ſo lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empiriſchen Naturlehre) ſeine eigene Behauſung wird beziehen können.

Das iſt alſo die allgemeine Idee der Metaphyſik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumuthete, als billigerweiſe verlangt werden kann, und ſich eine Zeitlang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zuletzt in allgemeine Verachtung gefallen iſt, da man ſich in ſeiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlauf unſerer Critik wird man ſich hinlänglich überzeugt haben; daß, wenn gleich Metaphyſik nicht die Grundveſte der Religion ſeyn kann, ſo müſſe ſie doch jederzeit als die Schutzwehr derſelben ſtehen bleiben, und daß die menſchliche Vernunft, welche ſchon durch die Richtung ihrer Natur dialectiſch iſt, einer ſolchen Wiſſenſchaft niemals entbehren könne, die ſie zügelt, und, durch ein ſcientifiſches und völlig einleuchtendes Selbſterkenntniß, die Verwüſtungen abhält, welche eine geſetzloſe ſpeculative Vernunft ſonſt ganz unfehlbar, in Moral ſowohl als Religion, anrichten würde. Man kann alſo ſicher ſeyn, ſo ſpröde, oder geringſchätzend auch

die-

diejenige thun, die eine Wiſſenſchaft nicht nach ihrer Natur, ſondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurtheilen wiſſen, man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweyten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier weſentliche Zwecke betrifft, raſtlos, entweder auf gründliche Einſicht oder Zerſtörung ſchon vorhandener guter Einſichten arbeiten muß.

Metaphyſik alſo, ſowohl der Natur, als der Sitten, vornämlich die Critik der ſich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädevtiſch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verſtande Philoſophie nennen können. Dieſe bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wiſſenſchaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt iſt, niemals verwächſt, und keine Verirrungen verſtattet. Mathematik, Naturwiſſenſchaft, ſelbſt die empiriſche Kenntniß des Menſchen, haben einen hohen Werth als Mittel, größtentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und weſentlichen Zwecken der Menſchheit, aber alsdenn nur durch Vermittelung einer Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, die, man mag ſie benennen wie man will, eigentlich nichts als Metaphyſik iſt.

Eben deswegen iſt Metaphyſik auch die Vollendung aller Cultur der menſchlichen Vernunft, die unentbehrlich iſt, wenn man gleich ihren Einfluß, als Wiſſenſchaft auf gewiſſe beſtimmte Zwecke bey Seite ſetzt. Denn ſie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und oberſten Maximen, die ſelbſt der Möglichkeit einiger Wiſſenſchaften, und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müſſen. Daß ſie, als bloße Speculation, mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, ſondern giebt ihr vielmehr Würde und Anſehen durch das Cenſoramt,

amt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlſtand des wiſſenſchaftlichen gemeinen Weſens ſichert, und deſſen muthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, ſich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückſeligkeit, zu entfernen.

Der Transſcendentalen Methodenlehre Viertes Hauptſtück.

Die Geſchichte der reinen Vernunft.

Dieſer Titel ſteht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im Syſtem übrig bleibt, und künftig ausgefüllet werden muß. Ich begnüge mich, aus einem bloß transſcendentalen Geſichtspuncte, nämlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derſelben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorſtellt.

Es iſt merkwürdig genug, ob es gleich natürlicherweiſe nicht anders zugehen konnte, daß die Menſchen im Kindesalter der Philoſophie davon anfingen, wo wir jezt lieber endigen möchten, nämlich, zuerſt die Erkenntniß Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beſchaffenheit einer anderen Welt zu ſtudieren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zuſtande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, ſo hinderte dieſes doch nicht den aufgeklärteren Theil, ſich freyen Nachforſchungen über dieſen Gegenſtand zu widmen, und man ſahe leicht ein, daß es keine gründliche und zuverläſſigere Art geben könne, der unſichtbaren Macht, die die Welt regieret, zu gefallen, um wenigſtens in einer andern Welt glücklich zu ſeyn, als den guten Lebenswandel. Da-

her

her waren Theologie und Moral die zwey Triebfedern, oder beſſer, Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforſchungen, denen man ſich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erſtere war indeſſen eigentlich das, was die bloß ſpeculative Vernunft nach und nach in das Geſchäffte zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphyſik ſo berühmt geworden.

Ich will jetzt die Zeiten nicht unterſcheiden, auf welche dieſe oder jene Veränderung der Metaphyſik traf, ſondern nur die Verſchiedenheit der Idee, welche die hauptſächlichſten Revolutionen veranlaßte, in einem flüchtigen Abriſſe darſtellen. Und da finde ich eine dreyfache Abſicht, in welcher die namhafteſten Veränderungen auf dieſer Bühne des Streits geſtiftet worden.

2. In Anſehung des Gegenſtandes aller unſerer Vernunfterkenntniſſe, waren einige bloß Senſual-, andere bloß Intellectualphiloſophen. Epicur kann der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellectuellen genannt werden. Dieſer Unterſchied der Schulen aber, ſo ſubtil er auch iſt, hatte ſchon in den früheſten Zeiten angefangen, und hat ſich lange ununterbrochen erhalten. Die von der erſteren behaupteten, in den Gegenſtänden der Sinne ſey allein Wirklichkeit, alles übrige ſey Einbildung: die von der zweyten ſagten dagegen: in den Sinnen iſt nichts als Schein, nur der Verſtand erkennt das Wahre. Darum ſtritten aber die erſteren den Verſtandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, ſie war aber bey ihnen nur logiſch, bey den andern aber myſtiſch. Jene räumeten intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen bloß ſenſibele Gegenſtände an. Dieſe verlangten, daß die wahren Gegenſtände bloß intelligibel wären, und behaupteten eine Anſchauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meynung nach nur verwirreten reinen Verſtand.

2. In

2. In Anſehung des Urſprungs reiner Vernunfterkenntniſſe, ob ſie aus der Erfahrung abgeleitet, oder, unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben. Ariſtoteles kann als das Haupt der Empiriſten, Plato aber der Noologiſten angeſehen werden. Locke, der in neueren Zeiten dem erſteren, und Leibnitz, der dem letzteren (obzwar in einer genugſamen Entfernung von deſſen myſtiſchen Syſteme) folgete, haben es gleichwohl in dieſem Streite noch zu keiner Entſcheidung bringen können. Wenigſtens verfuhr Epicur ſeinerſeits viel conſequenter nach ſeinem Senſualſyſtem (denn er ging mit ſeinen Schlüſſen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus), als Ariſtoteles und Locke, (vornehmlich aber der letztere), der, nachdem er alle Begriffe und Grundſätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, ſo weit im Gebrauche derſelben geht, daß er behauptet, man könne das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele (obzwar beide Gegenſtände ganz außer den Grenzen möglicher Erfahrung liegen) eben ſo evident beweiſen, als irgend einen mathematiſchen Lehrſatz.

3. In Anſehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen ſoll, ſo muß es ein Verfahren nach Grundſätzen ſeyn. Nun kann man die jetzt in dieſem Fache der Naturforſchung herrſchende Methode in die naturaliſtiſche und ſcientifiſche eintheilen. Der Naturaliſt der reinen Vernunft nimmt es ſich zum Grundſatze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wiſſenſchaft (welche er die geſunde Vernunft nennt) ſich in Anſehung der erhabenſten Fragen, die die Aufgabe der Metaphyſik ausmachen, mehr ausrichten laſſe, als durch Speculation. Er behauptet alſo, daß man die Größe und Weite des Mondes ſicherer nach dem Augenmaaße, als durch mathematiſche Umſchweife beſtimmen könne. Es iſt bloße Miſologie, auf Grundſätze gebracht, und, welches das

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

ungereimteſte iſt, die Vernachlåſſigung aller kůnſtlichen Mittel, als eine eigene Methode angerůhmt, ſeine Erkenntniß zu erweitern. Denn was die Naturaliſten aus Mangel mehrerer Einſicht betrifft, ſo kann man ihnen mit Grunde nichts zur Laſt legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne ſich ihrer Unwiſſenheit als einer Methode zu růhmen, die das Geheimniß enthalten ſolle, die Wahrheit aus Democrits tiefen Brunnen herauszuholen. Quod ſapio, ſatis eſt mihi; non ego curo, eſſe quod Arceſilas aerumnoſique Solones. *Perſ.* iſt ihr Wahlſpruch, bey dem ſie vergnůgt und beifallswůrdig leben kônnen, ohne ſich um die Wiſſenſchaft zu bekůmmern, noch deren Geſchåffte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer ſcientifiſchen Methode betrifft, ſo haben ſie hier die Wahl, entweder dogmatiſch oder ſceptiſch, in allen Fållen aber doch die Verbindlichkeit, ſyſtematiſch zu verfahren. Wenn ich hier in Anſehung der erſteren den berůhmten Wolf, bey der zweyten David Hume nenne, ſo kann ich die ůbrigen, meiner jetzigen Abſicht nach, ungenannt laſſen. Der critiſche Weg iſt allein noch offen. Wenn der Leſer dieſen in meiner Geſellſchaft durchzuwandern Gefålligkeit und Geduld gehabt hat, ſo mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um dieſen Fußſteig zur Heeresſtraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leiſten konnten, noch vor Ablauf des gegenwårtigen erreicht werden môge: nåmlich, die menſchliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beſchåftigt hat, zur vôlligen Befriedigung zu bringen.

Ver-

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Verbeſſerungen.

S. 7. Z. 12. Vorrede für verfolgt lies erfolgt.
— 9. — 11. — — l. als mit ſich ſelbſt u. ſ. w.
— 13 — 9 — — l. gängeln laſſen; denn
— 35. — 21 — — für womit l. wodurch.
— 7. — 5. f. angelegene l. angelegentliche
— 10. — 5. f. wo die Vernunft zu, l. wo ſie zu
— 12. — 6. f. welche mir l. welche mich
— 13. — 25. f. zweyte Vorſtellungen l. zweyte Vorſtellung.
— 15. — 25. f. hinzuthut l. hinzuthun
— 23. — 6. f. ſondern es blos l. ſondern bloß.
— 24. — 21. f. dann iſt Vernunft, l. dann Vernunft iſt.
— 27. — 11. f. wozu die, l. zu der die.
— 44. — 9. f. ob zwar l. ob wir zwar.
— 49 — 18. f. dieſe leztere l. dieſes leztere.
— 63. — 3. f. Sonnregen, l. Sonnenregen.
— 85. — 5. f. deme Erkenntniſſe, l. der Erkenntniſſe.
— 105. — 1. f. verſchiedene, l. verſchiedener
— 123. — 13. f. ſo d. dieſer, l. ſo daß mithin dieſer.
— — — 26. l. im Verſtande gegründet ſeyn.
— 127. — 5. f. Lock, l. Locke.
— 128. — 27. f. welcher, l. welchem.
— 136. — 10. f. Raums, l. Raumes.
— 137. — 2. f. gegebene, l. gegebenen.
— — — 16. f. worauf folglich ſelbſt, l. worauf alſo ſelbſt.
— 161. — 13. l. und da Erfahrung, Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmung iſt.
— 166. — 8. f. ſo ſind Elemente, l. ſo ſind ſie Elemente.
— 182. — 12. f. vor dem äuſſern Sinn, l. für den äuſſeren Sinn.
— 188. — 11. f. liegt, l. legt.
— 191. — 21. f. in ihr gemiſcht, l. in ſie gemiſcht.
— 196. — 8. f. reinen Gegenſtand, l. keinen Gegenſtand.
— 218. — 5. f. zwar nur a priori gegeben, l. zwar nur a poſteriori gegeben.
— 225. — 22. f. und iſt alſo, l. und alſo.
— 230. — 17. f. auf dieſer Beharrlichkeit, l. auf dieſe Beharrlichkeit.
— 240 — 14. f. keine Folge im, l. zu keiner Folge im.
— 243. — 19. f. ihre, l. ihr.
— 278. — 1. f. vornehmen, l. wahrnehmen.
— 279. — 19. l. Erfahrung erkannt werden.
— 282. — 8. f. beweiſen, l. anweiſen.
— 297. — 7. f. angelegen, l. angelegentlich.
— 300. — 12. f. Begriff, l. Begriffen.
— 302 — 20. f. unterſchieben, l. unter zu ſchieben.
— 818. — 3. f. Urtheile werden, u. ſ. w. zu kommen.
— 321. — 6 f. was, l. das.
— 325 — 1. f. für eine, l. für die.
— 336. — 15. f. wie wir gezeigt haben, l. wie gezeigt.
— 349. — 21. l. nicht trüglich iſt, mithin.
— 383. — 18. f. abſolutes Ganzes, l. abſolutes Ganze.
— 406. — 25. f. mir die die Anſchauung, l. mir der Anſchauung.
— 412. — 2. f. einem Paralogism, l. einen Paralogism.
— 415. — 2. f. bloß Gegenſtandes, l. bloßen Gegenſtandes.
— 419. — 20. f. Raum, l. Raume.

S. 406.

S. 424. Z. 18. l. Vernunftgebrauch, nicht das mindeſte.
— 434. — 3. ſ. vor den, l. vor dem.
— — —11. l. Euthanaſie, d. i. Ehrentod.
— 436 — 4. l. der Bedingungen (denen der Verſtand.
— 438 — 1. nach dabilis ſetze: d. i. gebbar.
— 444. —22. l. oder Unmöglichkeit, mit ihr.
— 445 —18. l. nur potentialiter d. i. möglicher.
— 490. — 2. v. u. ſ. ihr Gebiete, l. ihr Gebiet.
— 494. —14. ſ. Wohlgeſinnter, l. Wohlgeſinnte.
— 514. —11/13. l. ſie ſich auch ſchlüge, ſie für einen jeden Verſtandesbegriff entweder zu groß oder zu klein ſeyn würde; ſo müßte ich begreifen, daß u. ſ. w.
— 530. — 9. ſ. Ganzes, l. Ganze.
— 534. —22. ſ. Ganzes, l. Ganze.
— 535. — 1. ſ. Ganzes, l. Ganze.
— 538. —23. ſ. zweer, l. zweyer.
— 543. —23. ſ. oder habt eine, l. oder habt ihr eine.
— 544. — 7. ſ. als dem, l. als der dem.
— 545. — 6. ſ. ausgebreitetſten, l. ausgebreiteteſten.
— 552. —24. ſ. Ganzes, l. Ganze.
— 556. —25. ſ. würde, l. wurde.
— 587. —18. ſ. ſondern die, l. ſondern um die.
— 599. —17. ſ. zween, l. zweyen.
— 601. —16. ſ. auf einer, l. auf eine.
— 603. —22. ſ. Sternkundiger, l. Sternkundigen.
— 607. —30. ſ. und nichts als Inbegrif, l. und nicht als Inbegriff.
— 649. —24. ſ. gelangen? Da, l. gelangen? da.
— 672. —25. l. ausgeſchloſſen, l. ausgeſchoſſen.
— 689. —11. ſ. aufgewieſen, l. angewieſen.
— 699. —11. ſ. dennoch alle, l. dennoch als.
— 705. — 1. ſ. dazu gelangen, l. dazu zulangen
— 708. — 4. ſ. als ſich ſelbſt, l. als mit ſich ſelbſt.
— 712. —12. ſ. allein es macht, l. allein macht.
— 721. — 1. ſ. ſondern die, l. und die.
— 725. —14. ſ. Ungrund, l. Urgrund.
— 737. —19. ſ. um uns vor, l. um uns gegen.
— 751. —22. ſ. indem wir, l. bey dem wir.
— 752. — 1. ſ. indem dieſe, l. durch den dieſe.
— 755. — 1. ſ. noch nachgeahmet werden. Daß, l. noch nachgeahmt werden, daß
— 761 — 5. ſ. dritten herumſehen, l. dritten umſehen.
— — —23. ſ. und ſelbſt nur, l. und war ſelbſt nur.
— 765. — lezte, ſ. daß es in der, l. Daß in Abwiegung.
— 784. — 7. ſ. um darauf, l. um auf demſelben.
— 811. —16. ſ. Weiſe herleitet, l. Weiſe hinleitet.
— 815. —24. ſ. und ſagt die, l. und ſezt die.
— 821. —19. ſ. hingehalten werden, l. hingehalten worden ſind.
— 822. —21. ſ. innerhalb die, l. innerhalb der.
— 824. — 8. ſ. fliehen vor ſie, l. fliehen vor ihr.
— 842. — 7. ſ. darin wir, l. in die wir.
— 847. —21. ſ. ben würde, aber eben ſo, l. ben würde, der aber eben ſo.
— 856. —14. ſ. ſühre, l. führen.

FRITZ GAHR Buchbinder
F. X. Beer Nachfolger
MÜNCHEN
Löwengrube 17.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Critik der reinen Vernunft

Leipzig 1799

Ph.sp. 421 c
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043579-9
VD18 11521147